Ludwig Wittgenstein

Investigaciones filosóficas

Traducción, introducción y notas críticas de Jesús Padilla Gálvez



Las Investigaciones filosóficas dan a la luz en forma de libro observaciones que conforman, en palabras de su autor, «un conjunto de bosquejos de paisajes», fruto de «recorrer en zigzag un amplio ámbito del pensamiento en todas las direcciones». Tratan del «concepto de significado, de comprensión, de proposición, de lógica, de los fundamentos de la matemática, de los estados de conciencia», entre otros asuntos. Sobre el trasfondo del Tractatus logico-philosophicus, y en contraste con él, Wittgenstein trata de dilucidar los problemas filosóficos generados por el uso y el abuso del lenguaje ordinario. Esta labor de desenmascaramiento recurre a un método de «entrelazado» o «trenzado» de los argumentos, en que «se superponen muchas fibras». El minimalismo expresivo y el estilo «aforístico» del texto son así producto de la concisión y la intensidad del pensamiento. Este trabajo reflexivo suscita una pluralidad de lecturas, dejando al lector que siga indagando por su cuenta los problemas y aporte su solución. Como dice Wittgenstein: «No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar. Acaso, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios». La presente traducción, basada en la cuarta edición revisada de la obra, ha tenido en cuenta los últimos resultados de la investigación sobre los manuscritos originales y las distintas versiones previas del texto publicado póstumamente en 1953.

Ludwig Wittgenstein

Investigaciones filosóficas

ePub r1.0
oronet 05.05.2018

Título original: *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*
Ludwig Wittgenstein, 1953
Traducción: Jesús Padilla Gálvez

Editor digital: oronet
ePub base r1.2

INTRODUCCIÓN

Jesús Padilla Gálvez

I

Las *Investigaciones filosóficas (Philosophische Untersuchungen)* son consideradas una de las obras cumbre de la filosofía del siglo XX. En ellas se dilucidan numerosos problemas del lenguaje ordinario que afectan directamente a nuestro razonamiento y, por ende, a nuestra manera de conocer los acontecimientos. El libro centra su atención en el estudio del carácter simbólico, la regularidad, las técnicas en la variación, el gesto o la expresividad del lenguaje, y analiza la estrecha relación entre la reflexión acerca de la expresión lingüística que usamos ordinariamente y el trabajo conceptual que produce una amplia gama de juegos de lenguaje. Wittgenstein despliega múltiples argumentos en el ámbito semántico, gramatical y formal que conciernen directamente al uso del lenguaje. El empleo que hacemos del lenguaje oculta toda una mitología que dificulta nuestro avance en el conocimiento. Este hecho invierte el orden y altera el funcionamiento de ámbitos tan dispares como pueden ser la filosofía de la mente o la resolución de problemas matemáticos. Según Wittgenstein, muchas de las confusiones conceptuales que se han ido generando desde hace miles de años se asientan sobre el uso y abuso de nuestro lenguaje ordinario y originan, a su vez, ciertos pseudoproblemas filosóficos.

Desenmascarar las tergiversaciones estructurales incrustadas en el lenguaje con las que se producen ciertas imágenes reiterativas y distorsionantes es uno de los fines de este libro. Si se considera una obra cumbre de la prosa filosófica escrita en lengua alemana, es porque descubre las trampas que se han ido acumulando desde el origen de la filosofía y que han generado sinsentidos filosóficos asentados sobre confusiones conceptuales y estructuras gramaticales que fuerzan nuestro lenguaje.

Dicho esto, quedaría por aclarar dónde se enmarca este libro en la tradición filosófica. Para dar respuesta a este problema se ha sugerido que Wittgenstein podría haber postulado un cierto nominalismo. De hecho, él mismo indica en su obra que no está interesado en investigar los fenómenos sino que sus indagaciones se restringen al estudio de la determinación conceptual y su uso gramatical. Por ello, sus observaciones se circunscriben al uso de las palabras (§ 383)[1]. Naturalmente, se podría conjeturar que el método diseñado por él peca de nominalista. Sin embargo, esta apreciación es inoportuna ya que Wittgenstein sugiere que su propuesta no comete el error de interpretar todas las palabras como nombres (cf. § 1-64). De hecho, señala que si se tradujesen todos los términos y expresiones a meros nombres, sería imposible describir el uso que hacen los hablantes en el lenguaje ordinario. El nominalismo *stricto sensu* presenta, pues, un vínculo engañoso con la propuesta diseñada por nuestro autor. Y, para que no quepa duda de su método de trabajo, se encarga de mostrar qué términos tan supuestamente egocéntricos como «dolor» han tenido que ser adquiridos mediante el lenguaje cuando se usa correctamente (§ 384).

Este breve bosquejo debe poner al lector en guardia ante los grados de dificultad a los que se enfrenta la lectura de este libro. La mera adscripción a una corriente del pensamiento occidental ha sido engañosa y poco fructífera. Por todo ello se recomienda hacer cuantas lecturas sean necesarias sin poner epígrafes o cabeceras que están condenados al fracaso. Es conveniente centrar la mirada en los temas tratados y en el modo de trabajar de nuestro autor. El lenguaje filosófico de las *Investigaciones filosóficas* exige una ralentización de la lectura, como seguidamente advertiremos. Esta lectura no es obvia, ya que no se escribe para complacer al lector, sino que genera innumerables trampas para que el lector se percate

del riesgo que corre cuando usa el lenguaje. No es un libro de encargo; tampoco de compromiso, ni se inscribe en lo estrictamente académico. Es un escrito comprometido y sus inconvenientes surgen de la disonancia, el modo de conducción de los argumentos, la constante variación, la rápida secuencia de elementos aparentemente heterogéneos. Es un libro que difícilmente puede ser elaborado en la institución académica como hasta ahora ha sido concebida la Universidad y que requiere un nuevo espacio de lectura. En esta Introducción pretendo indicar algunas líneas maestras para señalar el proceso introspectivo de lectura que se demanda para comprender estas páginas.

Lo primero que el lector observa es que el libro está escrito por lo general mediante aforismos. Wittgenstein entiende que la brevedad suele inducir perplejidad en el lector. Los aforismos se asientan sobre un minimalismo expresivo en el que se da especial relevancia a la economía comunicativa, la concisión, la intensidad y la agudeza, por lo que su autor se convierte en un maestro del uso del punto y aparte[2]. Este aspecto juega un papel sumamente importante en la discusión. De hecho, Wittgenstein indica en el § 22 que el signo de aserción fregeano enfatiza el *inicio de la oración* desempeñando con ello un cometido similar al del punto final[3]. Dicha aclaración distingue el período completo de la oración *dentro* del período. Los lectores de la obra deben, pues, captar los períodos completos en el marco del período temático. Un error reiterativo en la recepción de la obra consiste en citar cualquier pasaje sin hacer referencia al inicio o al final del período, por lo que dicha cita se vuelve incomprensible por carecer de contexto. Por tanto, el lector debe hacer el esfuerzo por contextualizar la argumentación. Este asunto es sumamente complejo y no siempre ha sido tenido en cuenta, como más tarde indicaremos. Además, el texto es más complejo que la obra primeriza de Wittgenstein, ya que para entender el argumento hemos de trasladar constantemente el modelo wittgensteiniano a la estructura dialógica desarrollada por Platón. Así, por ejemplo, Wittgenstein afirma en el § 110 lo siguiente:

> «El lenguaje (o el pensamiento) es algo único» —esto se revela como superstición (¡no error!) producida justamente por ilusiones

gramaticales.

Y ahora, lo imponente recae sobre esas ilusiones, sobre los problemas.

El examen pertinente del § 110 sería el siguiente:

—«El lenguaje (o el pensamiento) es algo único[4]»
—esto se revela como superstición (¡no error!) producida justamente por ilusiones gramaticales.

Y ahora, lo imponente recae sobre esas ilusiones, sobre los problemas.

En el texto hay tres voces de personajes no identificados. La primera voz expresa una tesis entrecomillada. El hecho de que Wittgenstein use las comillas indica que se trata de un texto original, cuya procedencia no ha sido precisada hasta la fecha. (En el texto hemos podido identificar algunas citas literales). Seguidamente, un segundo interlocutor comenta la cita y advierte que si bien la tesis citada adolece de ser una superstición, sin embargo, no por ello podemos decir que sea equivocada. La mayoría de las veces el lector debe percatarse de si Wittgenstein expone su punto de vista o de si simplemente se trata de una frase irónica; de si se presenta una máxima o se despliega una propuesta. La superstición se sustenta en ciertas simulaciones que se hacen al aplicar las estructuras gramaticales del lenguaje natural; sin embargo, no por ello han de ser equívocas ya que, por ejemplo, una metáfora puede transgredir nuestra estructura gramatical sin que su contenido sea desafortunado. Finalmente, una tercera voz —probablemente, la de Wittgenstein— nos advierte de que debemos centrarnos en el estudio de las ilusiones gramaticales para superar la quimera y credulidad que generan las estructuras supersticiosas. Uno de los problemas más importantes cuando leemos las *Investigaciones filosóficas* es reconocer las voces que aparecen en el libro y distinguirlas de las críticas y observaciones que realiza el propio Wittgenstein. En la bibliografía secundaria se comete reiteradamente el error de confundir la voz original

con los ecos citados. Muchos de los trabajos atribuyen a nuestro autor lo que él mismo critica.

Pronto observará el lector que Wittgenstein «reflexiona» sobre el orden gramatical. Las palabras usadas, en su conjunto, se presentan como experiencias lingüísticas transgresoras. Esto se comprueba fácilmente por el uso constante de rayas. En la traducción al castellano intentamos mantener las asociaciones fonéticas de escaso curso y la adopción de una selección léxica propia. Si bien Wittgenstein usa términos del lenguaje natural para expresar problemas filosóficos y rehúye los tecnicismos, sin embargo no por ello resulta ser un filósofo poco refinado. Uno de los mayores errores que comete la bibliografía secundaria es el de conjeturar que los aforismos son un tipo de prosa —digamos— como de urgencia; algo así como ocurrencias apuntadas precipitadamente en un libro de notas. Como veremos posteriormente, la multitud de versiones que Wittgenstein escribió —*Urfassung*, *Frühfassung*, *Zwischenfassung*, *Spätfassung* y *Teil*II a lo largo de dieciséis años nos muestra que estamos ante un orden muy estudiado de períodos temáticos[5]. Wittgenstein usa el aforismo contra el pensamiento totalizante. Los argumentos quedan, a veces, «abiertos», lo que genera un debate consigo mismo, que debe rebatir ulteriormente. Otras veces, los deja en suspenso, introduce un nuevo aforismo, prosigue y avanza. La escritura, por tanto, depende del contexto. Wittgenstein pretende que el texto carezca de univocidad y que tienda a ser plurívoco de forma generalizada. Por todo ello las *Investigaciones* exigen la acción del lector, lo cual es subrayado en el Prólogo al usar el modo subjuntivo y afirmar: «No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar. Acaso, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios».

Uno de los «sujetos» identificados que el libro critica es el idealismo, pues Wittgenstein exhibe escrupulosas objeciones contra el lenguaje usado por este[6]. Según la tradición idealista, los conceptos han de ser considerados entidades independientes de otras entidades naturales o sociales que no son conceptuales. Por tanto, el significado de los conceptos usados en nuestro lenguaje es independiente de los sujetos naturales así como de las instituciones sociales. Wittgenstein se encarga de invalidar dicho planteamiento en dos esferas donde el idealismo se afincó desde el

inicio de la filosofía: las matemáticas y la filosofía de la mente. Para ello despliega su razonamiento mostrando las falacias sobre las que se asienta esta propuesta. Rechaza el proyecto metafísico por ser oscuro y violar constantemente los principios de identidad.

También examina la posición de G. Frege. Según el realismo, los conceptos han de ser analizados en términos de propiedades no-representacionales de entidades naturales o sociales. Por esta razón se considera el significado de los predicados o los conceptos en enunciados estructurados alrededor de un sujeto y un predicado, o más exactamente, la función y el concepto. Dicha opción permitió desarrollar una teoría ontológica. Frege postuló que en toda aserción hay incrustada una suposición que es aquello que se asevera (§ 22). Wittgenstein, sin embargo, denuncia que aquello que se asevera no se puede identificar con ningún juego de lenguaje, por lo que entiende que esta aseveración es superflua a su vez. De hecho, el realismo tiene serias dificultades para identificar el significado de un quehacer tan espontáneo como canturrear una canción. Si quisiéramos saber a qué corresponde el significado de la canción, el realista nos sugeriría que se trata de identificar el contenido de las frases expresadas en voz alta en el canto; sin embargo, se le escaparía identificar las pausas, las reprobaciones, lo expresado explícitamente y, además, si hacemos el esfuerzo de exhibir la oración por escrito y usando los puntos suspensivos, generaría agramaticalidad.

Wittgenstein tampoco admite que los conceptos sean considerados entidades representacionales. *De facto*, aquí el castellano nos ha jugado una mala pasada a los traductores de la obra de Wittgenstein ya que reiteradamente se ha traducido el término «representación». (*Vorstellung*), de carácter mental, por «imaginación» u otro término psicologista. Sobre el tema volveremos más tarde. Wittgenstein critica y presenta multitud de argumentos contra esta concepción que sostiene que las representaciones mentales expresan atributos internos o externos. Dicha presunción se asienta en una teoría del entendimiento y de la comprensión a la que Wittgenstein dedica un gran esfuerzo encaminado a desmantelarla. Se encarga de mostrar que la mayoría de los paradigmas expuestos por el conceptualismo para afianzar sus puntos de vista se asientan sobre falacias

lógicas y argumentos informales deficientemente construidos. Este libro presenta gran cantidad de argumentos que desmontan las argucias forjadas en los últimos dos mil años.

Wittgenstein nos muestra frecuentemente cómo debemos trabajar con los problemas filosóficos. El método que él sigue lo denomina «entrelazado» (§ 46(b), § 544(b)) o método de «trenzado» (§ 67(b)(c)). ¿Qué es lo que caracteriza al entrelazado o trenzado en los argumentos? Según Wittgenstein, las demostraciones filosóficas se desarrollan «… como cuando al hilar trenzamos un ovillo hilo con hilo» (§ 67(b)). La consistencia del argumento no reside en que un planteamiento genérico recorra todo el discurso, «… sino en que se superponen muchas fibras» (§ 67(b)). Por tanto, no se discute el que haya algo común a todas estas estructuras argumentativas, sino que lo que el lector debe detectar simplemente es que «… hay algo que recorre el hilo entero —a saber, la superposición continua de estas fibras—» (§ 67(c)). Dicha superposición es la que dará consistencia al planteamiento propuesto aquí.

El procedimiento a seguir es el análisis de los argumentos entrelazados. Si no podemos explicar este entrelazamiento, no podremos entender las propuestas desarrolladas en esta obra. Dicho esto, nos encontramos en este punto ante uno de los mayores errores de la filología wittgensteiniana desarrollada en los últimos decenios, a saber, el sacar de contexto las citas y ubicarlas en otro ámbito, al margen del discurso entrelazado. Es así como se ha cometido la mayoría de las falacias y lecturas contradictorias. Por ello parece pertinente que nos paremos a considerar los diferentes tipos de «entrelazados» que se observan en la obra. Con este fin proponemos caracterizar cuatro procedimientos paradigmáticos que especificamos del siguiente modo:

En primer lugar, encontramos argumentos sumamente extensos (p. ej. § 79 *Sobre los nombres — Moisés*, § 156 *Sobre la lectura*, § 293 *El escarabajo en una caja*). Estos argumentos intentan probar o razonar con el fin de justificar algo algo verosímil, o presentan ciertas conjeturas que demuestran alguna falsedad. El núcleo de la argumentación es mostrar la coherencia y consistencia de una proposición. En este apartado se encuentran suficientes argumentos informales o indicaciones de multitud de

falacias. Los argumentos parten, generalmente, de una cita entrecomillada y que frecuentemente hemos podido precisar. Un ejemplo paradigmático es el que aparece en § 273, donde se cuestiona qué es lo que hay de «rojo» en el rojo. Discute la respuesta proporcionada por G. Frege de que «rojo» designa algo 'confrontado a todos nosotros' —que cita entre comillas sin identificar su procedencia—, haciendo referencia al prefacio de *Grundgesetze der Arithmetik*[7]. Este trabajo filológico es complejo, ya que muchas veces Wittgenstein no ayuda a sus lectores ni al editor.

En segundo lugar, encontramos en el texto ciertos argumentos históricos. Con ello, el libro demuestra que el método analítico sirve para el examen detallado de textos tradicionales. Wittgenstein cita expresamente a Platón § 46, 48, 518; Agustín de Hipona § 1-4, 32, 89-90, 436, 618; G. Frege § 22, 49, 71; B. Russell § 46, 79; F. P. Ramsey § 81, etc.; a psicólogos como W. James § 299, 342, 413, 609-610, 621, FP 299; W. Köhler FP 180, etc. Pero también hace alusión a autores tan originales como J. W. von Goethe § 365, FP 51; Lewis Carroll § 13,151; Lutero § 373, 589; los hermanos Grimm, FP 52; A. von Chamisso FP 339, etc. La bibliografía secundaria ha realizado estudios diversos y transversales sobre este asunto.

En tercer lugar, el lector encontrará frases cortas y concisas (§ 248), que tienen la estructura de proverbios, sentencias y máximas (§ 639). Se expresan en forma de comparaciones (§ 203) en las que aparecen ciertos ritmos verbales y expresiones agudas (§ 331) y, a veces, se cuestionan ciertos presupuestos tradicionales (§ 488). Este tipo de frases está destinado a los lectores sagaces con el fin de que realicen el esfuerzo de desentrañar sus contenidos. Por lo general, contienen una afirmación filosófica. Si bien estas frases son citadas asiduamente, esto entraña el defecto de que son sacadas del contexto argumental y tienden a ser malinterpretadas.

En cuarto lugar, en vez de presentar un problema filosófico y revelar su solución, Wittgenstein inicia un diálogo con su lector siguiendo las pautas socráticas y proponiendo un experimento mental; seguidamente, describe cómo podría estar inclinado a deliberar sobre su contenido; y, posteriormente, muestra por qué esa inclinación encubre una confusión conceptual. La introducción de experimentos mentales pretende que el

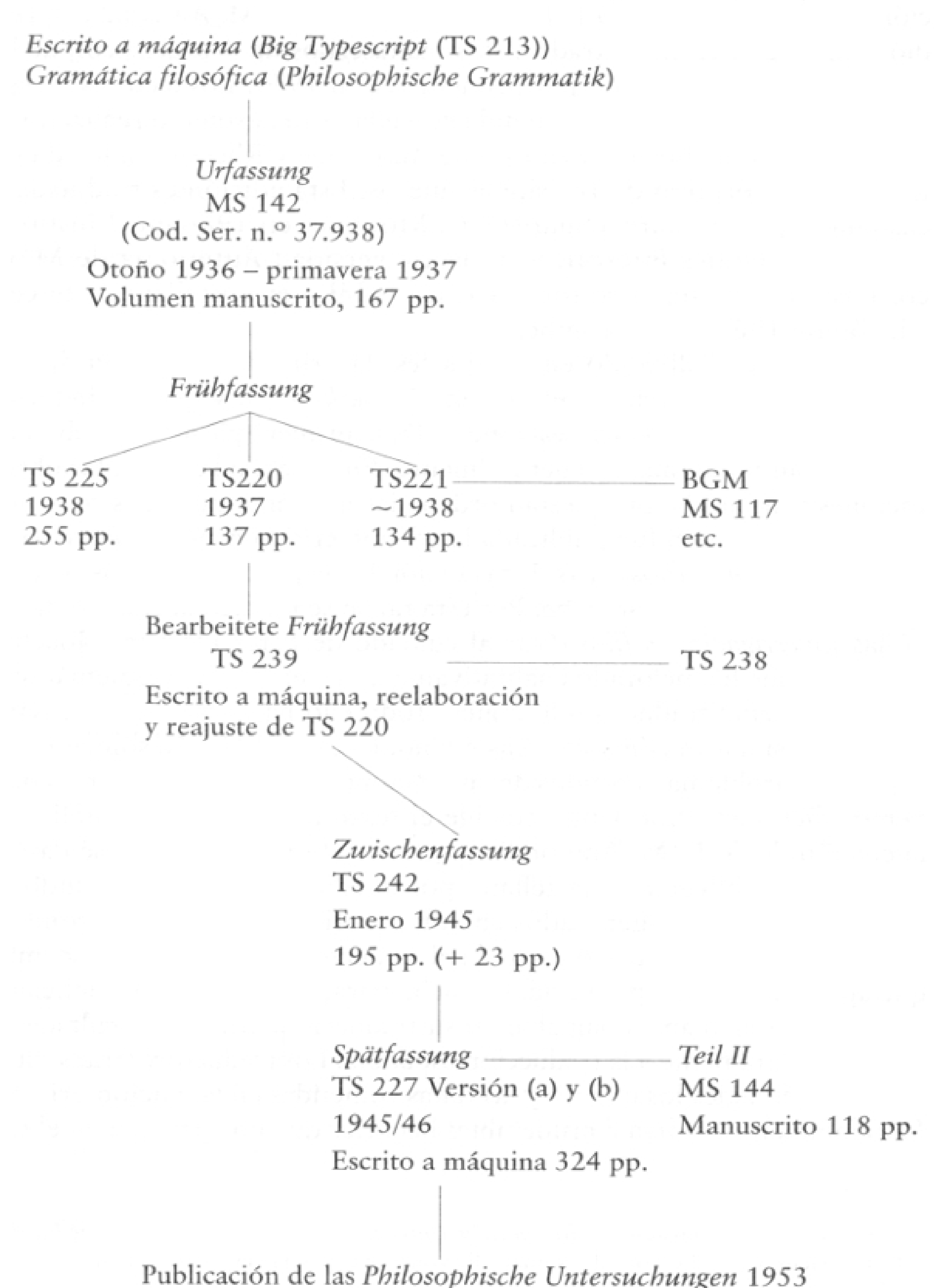
lector alcance determinadas conclusiones de forma independiente sin que el autor tenga que argumentar en favor de ciertas soluciones.

II

Los especialistas en la obra de Wittgenstein nos hemos concentrado en los últimos decenios en investigar los manuscritos que se encuentran en la Universidad de Cambridge y en la Biblioteca Nacional de Austria. Se ha llevado a cabo un estudio pormenorizado de las ediciones publicadas hasta la fecha, encontrando múltiples errores en el texto alemán editado, que no se corresponde con los manuscritos originales[8]. Por ello, era obligado subsanar estos descuidos y tenerlos en cuenta en la traducción al castellano[9]. El primer bosquejo del libro se encuentra en la versión original, por ello denominada *Urfassung*. Esta versión corresponde al manuscrito MS 142 y consta de una tercera parte del libro (§ 1-189). Seguidamente, Wittgenstein se centró en redactar una versión temprana (*Frühfassung*) que se corresponde con los escritos TS 225, TS 220 y TS 221. Todos estos dictados son reelaborados posteriormente en la versión TS 239. Estas transformaciones generan una versión intermedia encabezada como lema con una cita de Heinrich Hertz que reza así: «Una vez eliminadas estas dolorosas contradicciones, bien es verdad que no se ha dado respuesta a la cuestión sobre la esencia, pero el espíritu no atormentado deja de plantearse la cuestión para él ilícita[10]». Dicha cita encaja con la propuesta de Wittgenstein según la cual su investigación tenía carácter terapéutico. En la versión intermedia —*Zwischen-fassung*— se recogen cuatrocientas anotaciones de un escrito amplio. De ellas usa un tercio para completar una parte de las *Investigaciones* (§ 189-421). Seguidamente se introducen anotaciones escritas anteriormente (§ 422-693). El trabajo de Wittgenstein acaba en la versión tardía (*Spatfassung*) del escrito TS 227. Sin embargo, no parece que esté conforme con este ya que se observan indicaciones escritas con doble paréntesis (§ 16, 213, 251, 321, 524, 534, 539, 559, 568, 568, 606, 609, 610, 621, 647, 652 y FP 314) sobre asuntos que deben ser elaborados posteriormente. Además se encuentran hojas sueltas con anotaciones que en

nuestra edición son introducidas en un marco. Por último, se publica una segunda parte (*Teil* II), perteneciente al manuscrito MS 144, que aborda problemas de filosofía de la mente.

Breve esquema del desarrollo de las *Investigaciones filosóficas:*



Las *Investigaciones filosóficas* estaban muy avanzadas para su publicación cuando Wittgenstein falleció en 1951[11]. G. E. M. Anscombe aprendió alemán con el fin de traducir los manuscritos de Wittgenstein, de los que se editó un fragmento por primera vez en 1953. Los lectores de esta obra han contraído una gran deuda con ella por el esfuerzo realizado en la publicación del libro. La versión de Anscombe y Rhees ha sido editada tres veces incorporando revisiones nuevas. Esta edición es traducida al castellano por A. García Suárez y U. Moulines en 1986 en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México. Posteriormente, la editorial Crítica publica en castellano la tercera edición de 1967 de Anscombe.

El texto está dividido en dos partes: la primera consiste en lo que Wittgenstein denominó en el Prólogo *Bemerkungen*, y que es traducido por Anscombe como «observaciones». En la primera parte, estas observaciones están numeradas secuencialmente. En la segunda parte, las observaciones son más largas, y están ordenadas mediante números romanos.

Posteriormente, fue publicada la edición crítico-genética alemana de las *Investigaciones filosóficas*. Esta edición hacía precisa una revisión de la edición original de Anscombe. Por esta razón se publicó la cuarta edición de las *Investigaciones filosóficas* al cuidado de Peter Hacker y Joachim Schulte[12], que ha mejorado cualitativamente el texto original alemán y su correspondiente traducción al inglés. Todo ello hacía también necesario publicar una nueva edición en castellano. La cuarta edición soluciona los siguientes problemas surgidos de las ediciones anteriores. Primero, como hemos dicho anteriormente, corrige el texto alemán que se publicó en la edición de G. E. M. Anscombe y que fue el texto en el que se basó la traducción publicada en castellano por la editorial Crítica. Segundo, se subsanan los errores generados en la traducción inglesa de Anscombe y R. Rhees. Nadie ha puesto en duda el esfuerzo realizado por Anscombe, que aprendió alemán para traducir dicha obra; sin embargo, su deficiente dominio del alemán es palpable en su traducción. Dichas dificultades se trasladan claramente a la traducción española. Los traductores transcriben en parte del inglés los errores y las faltas cometidas en la edición original.

Pero también se toman considerables licencias que no aparecen en el texto original alemán: palabras intercambiadas, conjugaciones mal traducidas. Un ejemplo bastará para corroborar lo que aquí se afirma. En el texto original del archivo de Cambridge, Wittgenstein escribe y corrige:

> —*Also kann ich sagen, der Wegweiser läßt doch* (~~k~~)*einen Zweifel offen*[13].

En la primera traducción encontramos el siguiente error:

> —*Así es que puedo decir que el indicador de caminos no deja después de todo ninguna duda abierta*[14].

Como podemos observar, Wittgenstein corrigió *kein* —es decir, «ningún»— tachando la letra «k» y lo transformó en «un». La traslación al castellano queda superada ya que el texto alemán original dice —de acuerdo con el *Nachlass*— simplemente:

> —*Así pues, puedo decir que el indicador de caminos deja una duda abierta.*

Cualquier especialista se hubiera dado cuenta de que si Wittgenstein hubiese postulado en su obra que los indicadores son evidentes y no dejan ninguna duda abierta, entonces no habría escrito nunca las *Investigaciones filosóficas* (§ 30), ya que las señales no generarían inquietud alguna en su planteamiento epistémico. Pero agradecemos a esas dudas que generan los signos, las señales, los símbolos, las figuras, el lenguaje, etc., el que Wittgenstein escribiese esta obra tan relevante. Su crítica se desarrolla contra el idealismo alemán que asentaba su propuesta sobre certezas indubitables al interpretar cualquier indicador de caminos de tal modo que no dejaba, después de todo, ninguna incertidumbre abierta. Hay ciertas traducciones que no permiten ni los *Holzwege* a los que nos llevan algunos

indicadores. Si esos errores se reiteran constantemente, se evidencia que los traductores desconocen la obra que traducen.

Tercero, la citada edición castellana está realizada por dos traductores diferentes. Cada uno asume una parte del libro. El lector atento observará fácilmente la descoordinación entre ambos. Valga como ejemplo el hecho de que uno de ellos traduce *Bedeutung* por «significado», y el otro propone «referencia». Uno de ellos traduce *Bild* mediante «figura», y el otro por «imagen», etcétera.

Cuarto, en la traducción se hace un uso abusivo del término «cosa», lo que puede inducir a pensar que en las *Investigaciones filosóficas* se «cosifica» en demasía. Un ejemplo aclarará esto. Wittgenstein afirma:

> —*Sage, was du willst, solange dich das nicht verhindert, zu sehen, wie es sich verhält*. (§ 79).

La edición de Crítica traduce:

> —Di lo que quieras con tal de que no te impida ver cómo son las cosas.

En el texto original no aparece el término *Ding*, por lo que resulta extraño encontrarnos con «las cosas». En la traducción se elimina el término «comportamiento» y se sustituye por «cosa», que no está expresado en la frase. Nosotros optamos por traducir *verhalten* literalmente mediante su correspondiente en lengua castellana que hace alusión al «comportamiento», por lo que la traducción pertinente rezaría del siguiente modo:

> —Di lo que quieras con tal de que no te impida ver cómo se comporta.

Ciertamente, el verbo *sich verhalten*, es decir, «comportarse», no puede ser traducido por un sustantivo que se refiere a un abstracto como «cosa».

Esta traducción implicaría que Wittgenstein asume puntos de vista nominalistas. El juego de lenguaje se altera en la traducción, ya que Wittgenstein pone el énfasis en la forma predicativa, mientras que la traducción mencionada abusa de las formas sustantivadas. El problema que hemos observado es que no solo se abusa de la sustantivación morfológica mediante la derivación léxica, formando sustantivos donde no aparecen en el original, sino que esta sustantivación es empleada para introducir términos que no aparecen en dicho texto original[15]. Con ello se tergiversa el sentido de la frase. Un ejemplo flagrante de los errores que se pueden realizar en la traducción se ve en el siguiente ejemplo. Wittgenstein afirma en el § 88:

Ein Ideal der Genauigkeit ist nicht vorgesehen;…

La citada traducción lo traslada de la siguiente manera:

No se ha previsto un *único* ideal de precisión;…

Sin embargo, el texto original no se refiere a *einzig, v. g.* «único», un adjetivo, por lo que significaría que algo es raro o sin igual o singular; o que tiene la propiedad de unicidad; o, simplemente, que es uno solo. Todo ello complica la lectura del texto y la vuelve equívoca, por lo que se propone esta otra traducción:

Un ideal de precisión no se ha previsto;…

De hecho, el propio Wittgenstein alerta del error en otro pasaje cuando nos advierte del uso desmesurado que hacemos del término «único[16]».

Los traductores introducen en la traslación subrepticiamente el término «único» y lo ponen en cursiva si bien Wittgenstein solo quiere acentuar el artículo indeterminado[17]. Así pues, los propios traductores sucumben a la superstición que producen las ilusiones gramaticales al usar ciertos términos. Estos términos plantean problemas que son abordados por Wittgenstein en sus manuscritos y que han confundido la discusión en los últimos decenios.

Otro problema está íntimamente ligado a la traducción adecuada del término *Vorstellung* y afines. Este concepto genera enormes dificultades a la

primera traducción, que recoge muchas veces las soluciones propuestas por Anscombe, haciendo caso omiso del texto original (véase, p. ej., § 300-301, § 389, § 402). En la traducción se observa también un uso abusivo del término «imaginar», que traduce tanto el verbo «representar», *vorstellen*, como «pensar», *denken*. Imaginar es un proceso mental que permite al individuo manipular la información con el fin de generar una representación. El fuerte sesgo psicologista del término viene acentuado por el hecho de que la información se forma internamente y se puede generar en ausencia de estímulos. Me puedo imaginar «un burro volador» por la mera conjunción del verbo «volar» y el término «burro» sin que podamos encontrar un nexo racional entre ambos. Wittgenstein critica en *Investigaciones filosóficas* estos procedimientos construidos casi por completo gracias a retorcimientos verbales. Lo extraño es encontrar que los traductores han abusado de este proceder en su traducción. Wittgenstein se propone atrapar la textura peculiar del lenguaje analizando las rutinas expresadas en el idioma. Por lo general, en los retorcimientos verbales de la tradición filosófica, representación (*Vorstellung*) hace referencia a la forma ilusoria y sensorial del mundo. Una representación hace alusión a un contenido de la conciencia, que puede ocurrir en varios contextos: por un lado, relacionado con el pasado como imitación «interna» ante percepciones reales, es decir, como recuerdos; por otro lado, con visión de futuro, de expectativa o aprensión. Por ejemplo, podemos expresar mediante ciertas estructuras gramaticales ciertas situaciones mentales de indudable relevancia en las que se podría expresar una amenaza, simular o reproducir algo (Wittgenstein usa literalmente la expresión *sich ausmalen*, es decir, «figurarse algo»). Finalmente, en la tradición, el concepto de *Vorstellung* hace referencia a procesos atemporales que apenas tienen un punto en común con la realidad, por lo que se considera una idea abstracta. Por todo ello, Wittgenstein critica en esta obra el concepto de «imagen». (*Bild*) entendido como representación. Resulta sumamente curioso que en la traducción primera del texto se traslade el concepto de *Vorstellung* como «imaginación». Esta propuesta es ciertamente reduccionista, ya que la imaginación es considerada más bien como un proceso mental que permite al individuo manipular información generada intrínsecamente con el fin de

crear una representación. Este punto de vista restringiría el significado alemán de *Vorstellung*. Por nuestra parte, hemos intentado traducirlo generalmente por «representación». La dificultad, evidentemente, es que en nuestro idioma no se dejan formular todas las frases mediante el concepto de «representación», por lo que en un número muy reducido de casos no queda otro remedio que optar por «imaginación». El lector, empero, ha de tener siempre presente que la tergiversación se debe a nuestro propio idioma y no a la traducción.

Wittgenstein pone especial cuidado en distinguir entre *Vorstellung*, es decir, una representación mental, y *Darstellung*, que equivale a la *re*presentación, por ejemplo, teatral que se desarrolla ante el espectador. Proponemos poner en cursiva el prefijo *re* —con el fin de hacer hincapié en que nos encontramos ante una representación externa. Ambas se despliegan en el lenguaje mediante formas disímiles. Así pues, el pensamiento (*Denken*) se llevaría a cabo en el marco de un proceso racional concentrado en conocer, comprender, juzgar y razonar los procesos, los objetivos y los hechos; el lenguaje, sin embargo, es genuinamente *Darstellung*.

Quinto, Wittgenstein presenta un método determinado de trabajo filosófico: comienza citando una frase —generalmente entrecomillada— y desarrolla su argumentación contra los retorcimientos verbales que generan ciertas deficiencias. Hay frases que se adelantan a su época, como las que se refieren a la relación entre el lenguaje que usamos para describir procesos mentales y sus falsos correlativos cerebrales. Wittgenstein argumentó que preguntarse cómo se ajustan los estados mentales y los estados cerebrales o los biológicos es un error. Propone que los seres humanos han de poder ser descritos de forma muy diversa y usando distintos juegos de lenguaje[18]. Unas veces podrían ser descritos en términos mentales; otras, en términos biológicos, etc. Los falsos problemas surgen cuando se intenta reducir una forma de descripción a otra. Esto se lleva a cabo usualmente cuando se emplea el vocabulario mental en un contexto equivocado. Así pues, el error surge cuando, pongamos por caso, intentamos describir con la terminología afín a los estados mentales ciertos fenómenos cerebrales o atribuimos a los procesos de monitorización del cerebro características del estado mental. En este caso, el cerebro es el contexto equivocado para la utilización del

vocabulario mental. La búsqueda de estados mentales en el cerebro es, por tanto, un error categorial o una pura confusión de conceptos. Wittgenstein reitera siempre que nuestro lenguaje —el que usamos a diario— es el resultado de idiomas medio inertes, que está construido a base de eslóganes y de acuñaciones, de eufemismos, de expresiones de autoayuda o de misticismo caduco. Su análisis pormenorizado del uso de nuestro lenguaje nos lleva a la conclusión de que se pueden alternar proposiciones que enuncian el conocimiento (supuestamente) más avanzado en ciencia con la ignorancia inmutable que conlleva la irracionalidad de nuestras acciones. Cuanto más sofisticado es el lenguaje científico o tecnológico, más antiguos son los artilugios sobre los que se asienta. Así pues, supuestamente, avanzamos en los estudios sobre el cerebro, pero el lenguaje que se usa se asienta sobre sustantivaciones abstractas, retorcimientos verbales, anáforas, sinonimias o, simplemente, sobre falacias como la mereológica. Wittgenstein muestra a las claras que el concienzudamente contemporáneo —o el que sigue la moda como si de una religión se tratase— corre el peligro de volverse anacrónico y cometer todas las falacias y paradojas descubiertas en los últimos tres mil años.

Sexto, según los archivos a los que hemos hecho mención arriba, las *Investigaciones filosóficas* han de dividirse en dos partes. La primera es sumamente extensa pero está dividida a su vez en bloques temáticos bien delimitados. Hemos introducido en nota las referencias pertinentes para que el lector sepa cuál es el tema que se discute en cada uno de los parágrafos. La segunda parte es un fragmento titulado «Filosofía de la psicología». Este fragmento está íntimamente vinculado a los escritos sobre el mismo tema y a las clases que impartió Wittgenstein sobre el asunto.

Séptimo, las nuevas ediciones requieren un aparato crítico que la antigua edición no posee. Esta nueva edición contiene notas críticas que se suman a esta Introducción para hacer comprensible al lector en lengua castellana la gran revolución lingüística que supone este libro. Hay que explicar al lector que los términos alemanes tienen una extensión diferente a la correspondiente en castellano; pueden ser asimismo equívocos; o, simplemente, su campo de aplicación no coincide siempre con el de los términos de nuestro idioma. Además, algunos términos usados por

Wittgenstein fueron inventados por él o son neologismos, por lo que su traducción ha de considerarse como una aportación nueva al lenguaje filosófico. Además, el propio Wittgenstein aduce diferentes alternativas en sus manuscritos, que siempre que ha sido pertinente son tenidas en cuenta en nuestras notas.

Al inicio de *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein enumera una serie de juegos de lenguaje y entre ellos indica explícitamente: «Traducir de un lenguaje a otro» (§ 23). Pienso que el lector español se merece una edición crítica de las *Investigaciones filosóficas* para que quienes no dominan la lengua alemana puedan leer este texto complejo y apreciar sus distintas texturas. La primera traducción al castellano se caracterizaba por un cierto arcaísmo que era necesario corregir. Hemos mejorado la expresión, como en «Yo soy», «Voy», «él había», «estaríamos», «no es», con el fin de poner de manifiesto el tono coloquial de la escritura wittgensteiniana. En la primera traducción se usaba a menudo «deberá» y «querrá», y «debería» y «haría», pero el tiempo ha erosionado estas distinciones, y hemos tratado de respetar las expresiones de Wittgenstein. En esta nueva edición se introducen además determinadas observaciones sobre las *Investigaciones* y se presta especial atención a las respuestas de Wittgenstein a la traducción de R. Rhees de 1938-1939(TS 226). Wittgenstein hizo numerosos cambios y correcciones a mano en el manuscrito. Sin duda alguna, el inglés no era su lengua materna y no todas sus correcciones se pueden considerar mejoras.

Algunos de los cambios característicos que hemos introducido en la traducción son sistemáticos. Anscombe tenía una marcada preferencia por reducir al mínimo el uso de la tercera persona del pronombre impersonal «uno», a menudo traduciendo el término *man* en alemán por la segunda persona del pronombre personal «tú». Esto hizo que el texto pareciese que entablaba una conversación con el lector. Hemos respetado en todo el texto la propuesta de Wittgenstein y usado la forma impersonal. Traducimos *seltsam* por «extraño» o «curioso», y *merkwürdig* por «notable», «extraño», «curioso» o «extraordinario». Wittgenstein usó «explicación». (*Erklärung*) y «definición». (*Definition*) sin que se respetase su elección. Así también, la opción de *Sinn*, en algunos contextos, y de *Bedeutung*, en otros, no se mantenía en la primera traducción. Ateniéndonos a Wittgenstein, donde

dice *primare Bedeutung, sekundäre Bedeutung*[19], hemos traducido por «significado primario» y «significado secundario», respectivamente. Tampoco se fue muy coherente en la traducción de *Gebrauch, Verwendung* y *Anwendung*. Hemos traducido *Gebrauch* por «uso», *Verwendung* por «uso» o «empleo», *y Anwendung* por «aplicación». «Uso» también traduce *benutzen*. En general, nuestra traducción se atiene a las exigencias del contexto y a la intención del autor. Así, por caso, hemos trasladado *Praxis der Sprache* en § 21 por «práctica del lenguaje» y *Praxis des Spiels* en § 54(b), por «práctica del juego».

Algunas palabras alemanas que Wittgenstein emplea son problemáticas para cualquier traductor. Así, por ejemplo, el uso de *Satz* no tiene equivalente obvio en español, y la elección tiene que hacerse entre «oración», «proposición», e incluso «observación». El término requiere aclaración: en castellano distinguimos entre proposición, oración y enunciado. Una oración es una secuencia sintáctica de palabras que genera una frase. La gramática se centra en el estudio de la oración. Está regida por dos relaciones con implicación semántica: la coordinación y la subordinación. Muchas oraciones pueden expresar un mismo enunciado. Al proferir un enunciado se lleva a cabo una acción[20]. La oración «Quiero que saques al perro a pasear» expresa el mismo enunciado que «¿Puedes sacar al perro a pasear?», y el mismo que «Saca al perro a pasear» y que «¿Quieres sacar al perro a pasear?». Sin embargo, no se requiere una estructura oracional para expresar algo («¡Camarero, una cerveza!»), solo se requiere una enunciación de algo (*utterance*). Por ello es conveniente distinguir entre enunciado y enunciación (*proferenda*). Cuando se analiza el contexto, nos centramos en el enunciado. La proposición haría referencia al contenido de una oración. Si dos oraciones comparten el mismo significado y las mismas implicaciones lógicas, entonces decimos que expresan la misma proposición. Así, por caso, en § 134-135 aparece en alemán *Satz* en todo el apartado, pero sería poco pertinente traducir la palabra por «frase» en todas sus apariciones aquí. En muchos casos, hemos estado de acuerdo con la elección de las anteriores traducciones y se opta entre «oración» y «proposición», pero no en todos. Por ejemplo, en § 105 (a). Wittgenstein escribió: «Wenn wir glauben, jene Ordnung, das Ideal, in der wirklichen

Sprache zu finden müssen, werden wir nun mit dem unzufrieden, was man im gewöhnlichen Leben ‘Satz’, ‘Wort’, ‘Zeichen’, nennt». La última cláusula se tradujo como «… quedamos descontentos con lo que en la vida ordinaria se llama ‘proposición’, ‘palabra’, ‘signo’». Wittgenstein aquí se está centrando en los signos lingüísticos (como se evidencia en el párrafo siguiente), por lo que optamos aquí por traducir como «enunciado». Una vez más, en los § 395-396, es claramente el enunciado, no la proposición, lo que se supone que garantiza su sentido mediante la imaginación. Y en el § 554, Wittgenstein se refiere a la aplicación de la operación de la negación de los enunciados.

Ciertas dificultades recurrentes surgen con la traducción del término *Seele*, ya que no siempre puede ser trasladado correctamente por «alma». En la vieja traducción se era consciente del problema, y en muchos comentarios, con razón, se ha optado por «mente» como una traducción correcta (p. ej., § 6, 37, 188, 196, 357, 358, 648, 651, 652). *Zustand der Seele* es vertido correctamente como «estado de ánimo». Sin embargo, en algunas observaciones se optó dudosamente por «alma». Por ejemplo, en § 283(d) se afirma: «¿Y puede decirse de la piedra que tiene una mente y que *esta* tiene dolor? ¿Qué tiene que ver una mente, qué tienen que ver los dolores, con una piedra?». Lo que está en cuestión es la mente, no el alma, y los problemas de la mente y el cuerpo, no del alma y el cuerpo. Lo mismo se puede decir del último párrafo de esta observación así como de los § 357, 391, 424, 454, y FP 76. Por el contrario, en FP 23-26 se discute asuntos relacionados con el enfoque clásico del alma, ya que FP 23 se abre con la observación de que «La religión enseña que el alma puede perdurar cuando el cuerpo se ha descompuesto». Sin embargo, FP 24 requiere algún comentario, ya que «mente» o «alma» son igualmente apropiados.

En el caso de *Empfindung*, el sustantivo alemán tiene un uso mucho más extenso que la palabra castellana «sensación». Por ello, traducirlo mediante «sensación» puede ser en muchos contextos problemático. Pero en algunos casos el uso en alemán de *Empfindung* es perfectamente natural, mientras que «sensación» sería equívoco. Así, por ejemplo, en § 151 parece algo artificial. En § 160, optamos por decir que se puede hablar de la sensación de decir algo que se ha aprendido de memoria. En § 272-275 la traducción

es problemática ya que «Empfindung von Rot» no es ni «sensación de rojo» (¿dónde está esa sensación?, ¿en el ojo?) ni «la sensación de rojo». Wittgenstein pasa de *Rotempfindung* en § 272 y 273 a *Farbeindruck* y *visueller Eindruck* en § 275-277, por lo que hemos traducido *Empfindung von Rot* como «impresión visual del rojo» en § 272-273 e «impresión de color» en § 274. Del mismo modo, en § 312, donde Wittgenstein habla de *Gesichtsempfindung*, hemos cambiado «sensación visual» (sensaciones visuales son, por ejemplo, las sensaciones de deslumbramiento, cuando somos cegados por una luz intensa) por «impresión visual». En § 400 el término *Empfindung* presenta otra nueva dificultad. Lo que el idealista descubre en el discurso de la «habitación visual» era una nueva forma de expresarse. Para ello requiere una nueva comparación, y hasta se podría decir, una nueva *Empfindung*. Ahora bien, aquí no se refiere a una «sensación» o a un «sentimiento» ni a la «impresión». Por ello, y de acuerdo con el idealismo, Peter Hacker opta por verter el término alemán como «experiencia» entendiendo que es la aproximación más cercana. Sin embargo, la lengua inglesa es muy pobre en este campo y no distingue entre *Erlebnis* (vivencia) y *Erfahrung* (experiencia) como hace la tradición continental. Lo que el idealismo inaugura es un nuevo ámbito, ampliando un campo lingüístico sumamente dilatado vinculado al término «sensibilidad». Tal vez, lo que Wittgenstein tenía en mente era una «nueva sensibilidad». Este campo ha de ser estudiado en el futuro. La tradición anglosajona puede aportar muy poco al asunto debido a su pobreza conceptual en este punto.

Dificultades sistemáticas similares se dan cita en la utilización alemana del verbo modal *wollen* —querer— y su relación con el sustantivo *der Wille* —volición o voluntad—, que es erróneamente traducido en inglés y, consecuentemente, también en la primera traducción española. Sobre todo, plantea un problema importante en la traducción de los § 611-619. Muchas veces se traduce de manera uniforme mediante el verbo modal y afines, lo cual resulta artificial y engañoso. No hay una solución fácil al problema, pero hemos utilizado «querer» y sus derivados, siempre que ha sido posible, para el uso específico del verbo modal. El sustantivo, por el contrario, lo hemos empleado para caracterizar la volición o la voluntad (§ 611).

Un grave error en la primera edición viene de la mano de la traducción de uno de los enunciados clave en la obra de Wittgenstein, el que gira en torno a la expresión «ich habe Schmerzen». En la mencionada traducción se opta por la expresión «siento dolor». Sin embargo, literalmente, la expresión alemana no hace mención del verbo *fühlen* —es decir, «sentir»—, sino que centra sus críticas en el solipsismo implícito que acarrea el uso del verbo «tener» (*haben*). Por ello, hemos propuesto la traducción literal «yo tengo dolor» (véase, p. ej., § 402-408), para aproximarnos lo más posible al original.

A Wittgenstein le juegan una mala pasada los anglicismos adquiridos a raíz de sus largas estancias en Inglaterra. Tanto Anscombe como los primeros traductores al español no se dieron cuenta del uso inapropiado que hace de *Meinung* o *meinen*. En alemán, el sustantivo *Meinung* o el verbo *meinen* significan «opinión», «criterio», «parecer», «dictamen», «concepto», «idea», etc.; su campo de aplicación en castellano es muy amplio. Sin embargo, en el contexto del uso específico que hace Wittgenstein hemos optado, por lo general, por traducirlo como «referir», si bien hay excepciones como en § 639, donde adquiere el significado originario de «opinión». (Cf. MS 129, 166 s.).

Existe una distinción clara entre *Intention* (intención) y *Absicht* (propósito) en alemán. Wittgenstein analiza generalmente el caso concreto ligado al juego del lenguaje que se genera cuando un hablante expresa ciertos propósitos. Desgraciadamente, en castellano tampoco se pueden expresar todos los juegos del lenguaje estudiados mediante el término «propósito» por lo que optamos en esos casos por el término abstracto «intención».

La traducción de Anscombe comete tres errores recurrentes que repercuten en la primera edición castellana. Tienen que ver con el uso del pronombre indefinido *manch* (*–er, —e, —es*) que equivale a «alguno que otro». Aquí también se ha abusado de «cosa», como por ejemplo en «muchas otras cosas» (§ 21) en lugar de «alguno que otro», que queda sin especificar. También en § 66, *manches Gemeinsame* se traduce por «varias cosas comunes», cuando la expresión alemana es más neutra y solo afirma que algo se mantiene «en común». El problema es reiterativo. En segundo

lugar, al parecer se ha entendido mal el uso del adverbio *wohl*, llevándolo a ser más categórico de lo que es al traducirlo por «absoluto» (§71) donde nosotros preferimos «seguramente», «supongo», etc. En § 133 N encontramos un *wohl* demasiado enfático si se traduce por «realmente», cuando meramente dice «si bien». Por último, hay ocasiones en las que el uso del artículo definido del alemán (*der, die, das*) no permite un uso unívoco en castellano. Lo mismo ocurre con el artículo indefinido, etc. Prevalece el uso de cada lengua, excepto cuando se haga especial hincapié en un uso determinado. Este problema recorre toda la traducción. Así pues, el lema citado en § 560 no debe decir: «El significado de una palabra es lo que la explicación del significado explica», sino más bien: «El significado de la palabra es lo que la explicación del significado explica». Y así sucesivamente. Dado que en alemán el artículo indefinido y el numeral «uno» (*ein*) son homónimos, Wittgenstein tendía a poner en cursiva *ein* cuando se refería al numeral en lugar del artículo indeterminado. La primera traducción sobre la base de la propuesta de Anscombe conserva esta cursiva, pero en nuestra traducción muchas de estas cursivas son suprimidas al no tener en cuenta esta distinción.

Por lo general, los signos de puntuación pretenden organizar el discurso para facilitar la comprensión. Revelan las relaciones sintácticas y léxicas con el fin de evitar ambigüedades. Sin embargo, Wittgenstein usa los signos de puntuación de un modo muy peculiar. Resulta, por supuesto, bastante problemático transferir al castellano las convenciones de puntuación del alemán, por no hablar de todas las adiciones idiosincrásicas de Wittgenstein a las mismas. Sin embargo, dicha peculiaridad tiene un sentido. Wittgenstein muestra su preferencia por una puntuación abundante con el fin de reducir la velocidad de lectura (MS 136, 128)[21]. Lo más peculiar es el empleo de los guiones medios y las rayas, que se ha ajustado al uso del castellano allí donde ha sido posible. Ciertos problemas van unidos al uso de las comas, ya que las reglas alemanas y castellanas difieren entre sí. Por lo general, asumimos el uso que hacemos en castellano si bien, en algunos casos, hemos dejado los signos introducidos por Wittgenstein, ya que rompían también con las normas estándar del alemán. Se utilizan las comillas latinas para las citas y las comillas simples para frases

entrecomilladas dentro de comillas. También se han utilizado las comillas simples para indicar algún término en especial.

En las citas entrecomilladas y en los períodos entre paréntesis, se ha optado por mantener los signos de puntuación que van al final dentro de las comillas y los paréntesis, anteponiendo la máxima fidelidad al texto original a las recomendaciones de la *Ortografía de la lengua española*,

Wittgenstein es un especialista en el uso de conectores de todo tipo. El mismo indica que cuando era niño le preguntó a su padre por el significado de un conector y no recibió contestación alguna, algo que lo contrarió sobremanera. Los hay de todo tipo: aditivos, opositivos, consecutivos, comparativos, reformulativos y ordenadores. Hemos traducido el mayor número posible de conectores, pues confieren al texto una fuerza original que se pierde en la traducción anterior.

Wittgenstein es uno de los pocos especialistas que distingue entre uso y mención de manera sistemática antes de que esta diferenciación fuese introducida en el siglo pasado. De todos modos, hay pasajes en los que se entrevé cierta dificultad (cf. § 458). Otra peculiaridad es el uso reiterativo de la interrogación y la exclamación al mismo tiempo. Este uso de ambos signos expresa un determinado énfasis.

Como ya se ha señalado, hemos tratado de identificar las citas, referencias y alusiones en el texto de Wittgenstein. Por lo demás, la finalidad primordial de las notas es explicar ciertas diferencias que hay que tener presente en el texto. A veces incluyo alternativas posibles que el lector es libre de escoger.

Finalmente, unas palabras sobre el humor de Wittgenstein. Muchos comentaristas ceñudos no han reparado en esta faceta característica de nuestro autor. Hay múltiples ejemplos de ello en las *Investigaciones filosóficas*. Algunas de las ocurrencias expuestas para ser discutidas son meramente bromas, chistes o sutilezas graciosas. Por ejemplo, en la discusión sobre el «propietario en la habitación visual», en § 398, se nos pide que pensemos una imagen de un paisaje fantástico en el que hay pintada una casa. Ahora podríamos imaginarnos una situación surrealista en la que alguien preguntase: «¿*A* quién le pertenece la casa?» (*ibid*.). A lo que Wittgenstein responde: «Al campesino que está sentado delante en el

banco». Y finaliza este diálogo observando: «Pero entonces este no puede, por ejemplo, entrar en su casa». Con ello intenta llevar *ad absurdum* la argumentación aducida por el solipsismo acerca de la habitación visual. Espero que el lector pueda captar este humor vienés en la traducción.

III

La recepción de las *Investigaciones filosóficas* es extensa y compleja. En los años cincuenta fueron ampliamente estudiadas por la filosofía del lenguaje ordinario. G. Ryle y J. Austin recalcaron que las *Investigaciones* debían considerarse una obra perteneciente al proyecto de análisis del lenguaje. Además reafirmaban su anticartesianismo fundado en la polémica que generaba el argumento del lenguaje privado (§ 243 ss.). Centraron sus análisis en una lectura metafilosófica (§ 89-133). Sin embargo, Wittgenstein disentía enormemente del planteamiento homogéneo que propaga la filosofía del lenguaje ordinario, ya que, como debemos tener presente, su obra surge de la superación de su indagación temprana mediante un planteamiento tardío completamente nuevo. Su modo de hacer filosofía difiere sustancialmente del procedimiento que se sigue al plantear los problemas en Oxford. Ante esa visión monolítica, Wittgenstein se esfuerza por suscitar una pluralidad de lecturas y deja al lector la oportunidad de que siga indagando ciertos problemas y aporte su propia solución.

En los últimos decenios se observa una cierta polarización surgida en medio de agrias polémicas que están afectando a la lectura de las *Investigaciones filosóficas*. Esta circunstancia ha generado situaciones singulares que afectan también a la traducción de la obra de Wittgenstein. Sería recomendable moderar el tono de esta disputa y hacer una breve observación al respecto. El primer grupo heterogéneo de intérpretes de la obra de Wittgenstein ha sido apodado como la «lectura estándar». En dicho grupo se integran personalidades tan dispares como la editora de la obra, E. Anscombe[22], D. Pears[23], P. Hacker[24], B. McGuinness[25], R. Fogelin[26] o J. Hintikka[27]. Todos ellos han analizado las obras de Wittgenstein en su complejidad manteniendo puntos de vista muy dispares,

sin que la propuesta wittgensteiniana sea reducida a un principio fundamental.

En el lado contrario, un grupo numeroso de profesores americanos que se dieron a conocer mediante el apodo de «neowittgensteinianos», e influidos por los trabajos de Cora Diamond y James Conant, han postulado una lectura «resuelta» de la obra[28]. A este movimiento se adscriben comentaristas tan dispares como Gordon Baker[29], Stanley Cavell[30], Warren Goldfarb[31], Michael Kremer u Oskari Kuusela[32], entre otros. Ellos mismos proclaman ser «austeros» y «puritanos» en su lectura del «catecismo[33]» de Wittgenstein. Parten de la base de que se debe suscribir con determinación la penúltima frase del *Tractatus*, por lo que no se puede pretender que determinado absurdo tenga más sentido que cualquier sentido[34]. Por tanto, asumen que se debe aceptar que dicho libro es simplemente un galimatías ingenioso. El argumento principal de dicha interpretación señala que en el *Tractatus* no se proporciona una explicación teórica del lenguaje sino que se relega la ética y la filosofía al reino místico de lo inefable, y con ello el proyecto metafísico. En este sentido, el programa presentado por Wittgenstein perseguiría una finalidad terapéutica (§ 255), disipando todo lo que parece confuso[35]. Según esta corriente, los problemas filosóficos son meros síntomas del hechizo que produce en nosotros el lenguaje (§ 500). Toda la filosofía se encomienda a superar dicho encantamiento. Por tanto, la propuesta desarrollada en el *Tractatus* estaría estrechamente vinculada a las aspiraciones de las *Investigaciones filosóficas*, desmintiendo así el punto de vista del propio Wittgenstein. Sus posiciones han sido defendidas con cierta vehemencia, y no han dudado en tildar de «fundamentalistas» a todos aquellos que discrepan de esta visión meramente terapéutica de la filosofía[36].

Esta bipolarización ha generado una lectura clarificadora, centrada en el rechazo de la concepción reduccionista en la que se asienta el procedimiento terapéutico. Así, se descarta que la filosofía propuesta por Wittgenstein se ajuste a un modelo freudiano, ya que esto supondría abandonar el perfil analítico del esquema diseñado en las *Investigaciones*. También se refuta la relatividad personal presupuesta en el proyecto terapéutico, en la que el lector se convierte en un mero paciente (§593). Se

objeta, pues, que las *Investigaciones* se rebajen a una mera reconstrucción de historiales clínicos que reflejan los problemas individuales de Wittgenstein y, por ende, de los propios lectores. Si se aceptara el bosquejo psicoanalítico, entonces las confusiones filosóficas serían meros errores lingüísticos, y el lector, convertido en paciente, podría tratarse a sí mismo con la ayuda de las *Investigaciones filosóficas*. Resulta equívoco aceptar que nuestro tormento se asiente sobre ciertas imágenes distorsionadas que solo se puedan combatir mediante imágenes alternativas en detrimento de los argumentos filosóficos. Los dogmas propuestos por los neowittgensteinianos deben ser reconsiderados y evaluados críticamente.

Desde nuestro punto de vista, la dicotomía entre ambas opciones es falsa e interesada. Lo primero que se echa en falta es que la mayoría de los investigadores que han analizado la obra de Wittgenstein sin reduccionismos interesados no sean considerados en dicha polémica. Segundo, se observa un afán desmesurado por plantear una discusión que tiene lugar exclusivamente entre unas escasas universidades anglosajonas. Este discutible deterioro de la discusión en forma de meras polémicas ha sido promovido por profesionales anglosajones que quieren hacer creer que solo se puede investigar desde una posición extrema y en lengua inglesa. Esta lógica no solo es falaz sino que, además, es sumamente destructiva si se quiere llevar a cabo una investigación seria sobre la obra de Wittgenstein. Basta con examinar las propuestas programáticas —algo que pone en evidencia los aspectos emocionales y los prejuicios en los que por desgracia se asientan algunos de esos trabajos—, para comprobar que la confrontación de ambas opciones es mucho menor de lo que aseguran. Baste recordar que la edición crítica esclarece que argumentos de peso a los que se aferran dichas propuestas son meros incisos transpuestos. También se comprueba fácilmente que gran parte de las *Investigaciones* queda sin ser revisada ni estudiada. Sería recomendable que las polémicas suscitadas en los últimos decenios moderaran el tono, abandonasen el terreno de la banalización y del simplismo y comenzasen a desarrollar una recepción más compleja de la obra de Wittgenstein.

Agradecimientos

Esta traducción de la cuarta edición de *Investigaciones filosóficas* es deudora del entusiasmo siempre mostrado por el profesor P. M. S. Hacker y de sus amables invitaciones al St. John's College de la Universidad de Oxford durante la época estival. Estas estancias me han permitido traducir el texto de las *Investigaciones* y desarrollar mi propia investigación sobre este período de la obra de Wittgenstein. Agradezco al profesor David John McKitterick (F. B. A.; Librarian, Vice-Master Elected del Trinity College de la Universidad de Cambridge) su gentileza al facilitar la publicación de esta obra mediante la concesión de los permisos pertinentes de los albaceas. El profesor Georg Henrik von Wright me concedió las autorizaciones oportunas a principios de siglo para acceder a los manuscritos en la Wren Library del Trinity College. Agradezco a la Biblioteca Nacional de Austria el permiso concedido para supervisar la denominada *Urfassung* (Cod. Ser. n.º 37.938), MS 142. Estoy en deuda con el profesor W. Lütterfelds, de la Universidad de Passau, los profesores W. Vossenkuhl y J. Nida-Rümelin, de la Universidad de Múnich, el profesor J. Koder, de la Academia de Ciencias y la Universidad de Viena, y el profesor A. Roser, de la Universidad de Linz. He disfrutado de las ayudas de la Alexander von Humboldt Stiftung y de la Universidad de Castilla-La Mancha para examinar los manuscritos. Finalmente, quiero dejar constancia de que, sin lugar a dudas, quienes más han aportado al proyecto de traducción y supervisión de las fuentes han sido mi esposa, la Mag. Dr. Margit Gaffal y nuestra hija Dafne. Ambas han propiciado un clima agradable de trabajo y reflexión.

BIBLIOGRAFÍA

Textos originales

Urfassung. MS 142. Biblioteca Nacional de Austria. Cod. Ser. n.º 37.938.

Frühfassung. TS 225 (1938), TS220 (1937), TS221 (~1938).

Bearbeitete Frühfassung. TS 239.
Zwischenfassung. TS 242 (enero de 1945).
Spätfassung. TS 227 Versión (a) y (b) (1945/46) y *Teil II*. MS 144.
Publicación de *Philosophische Untersuchungen*, 1953.

Ediciones

Wittgenstein, Ludwig (1953), *Philosophical Investigations* / *Philosophische Untersuchungen*. Ed. de G. E. M. Anscombe y R. Rhees, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig (1958), *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*. Ed. de G. E. M. Anscombe y R. Rhees, trad. de G. E. M. Anscombe, 2.ª ed., Oxford, Basil Blackwell (reimpr. 1963, 1967).

Wittgenstein, Ludwig (1997), *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*. Ed. de G. E. M. Anscombe y R. Rhees, trad. de G. E. M. Anscombe, 2.ª ed. rev., Oxford, Basil Blackwell (reimpr. 2000).

Wittgenstein, Ludwig (2001a), *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*. Ed. de G. E. M. Anscombe y R. Rhees, trad. de G. E. M. Anscombe, 3.ª ed. [trad. inglesa rev.], Oxford, Basil Blackwell, 2001.

Wittgenstein, Ludwig (2001b), *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*. Ed. de Joachim Schulte en colaboración con Heikki Nyman, Eike von Savigny y Georg Henrik von Wright, Fráncfort d. M., Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig (2009), *Philosophische Untersuchungen I Philosophical Investigations*. Trad. de G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker y J. Schulte, 4.ª ed. rev., ed. de P. M. S. Hacker y J. Schulte, Oxford, Wiley Blackwell.

Traducciones al castellano

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, México D. F., Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1988.
Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Altaya, 1999.
Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 2008.
Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, en *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Gredos, 2009.

Obras de Wittgenstein

AWL *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935*, ed. de A. Ambrose, Oxford, Basil Blackwell, 1979.

BB *Preliminary Studies for the «Philosophical Investigations». Generally Known as The Blue and Brown Books*, ed. de R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1958 (reimpr. 1964). Ed. de R. Rhees, 2.ª ed., Oxford, Basil Blackwell, 1969.

BEE *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, ed. de Wittgenstein Archives at the University of Bergen, Oxford, Oxford UP, 2000.

BT *Escrito a máquina. The Big Typescript* [TS 213], trad., introd. y notas críticas de J. Padilla Gálvez, Madrid, Trotta, 2014.

CCL *Cambridge Letters. Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*, ed. de B. McGuinness y G. H. von Wright, Oxford/Cambridge, MA, Blackwell, 1995.

CMD M. O'C. Drury, «Conversations with Wittgenstein», en *Recollections of Wittgenstein*, ed. de R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1981, pp. 112-189. En *Recollections of Wittgenstein*, ed. de R. Rhees, ed. rev., Oxford, Basil Blackwell, 1984, pp. 97-171, 218-225.

CPE Paul Engelmann, «Briefe von Wittgenstein / Letters from Wittgenstein», en *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*,

ed. de B. F. McGuinness, trad. de L. Furtmüller, Oxford, Basil Blackwell, 1967, pp. 2-59.

CV *Vermischte Bemerkungen*, ed. de G. H. von Wright en colaboración con H. Nyman, Fráncfort d.M., Suhrkamp, 1977. *Culture and Value/Vermischte Bemerkungen*, ed. de G. H. von Wright en colaboración con H. Nyman, trad. de P. Winch, Oxford, Basil Blackwell, 1980. Ed. de G. H. von Wright en colaboración con H. Nyman, ed. rev. del texto por A. Pichler, trad. de P. Winch, Oxford, Basil Blackwell, 1998.

DB *Denkbewegungen: Tagebücher 1930-1932, 1936-1937 (MS 183)*. Vol. 1: Normalisierte Fassung, ed. de I. Somavilla, Innsbruck, Haymon, 1997. Vol. 2: Diplomatische Fassung, ed. de I. Somavilla, Innsbruck, Haymon, 1997. *Movements of Thought: Diaries 1930-1932, 1936-1937*, en *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, ed. de J. C. Klagge y A. Nordmann, trad. de A. Nordmann, Lanham, Rowman and Littlefield, 2003, pp. 3-255.

EPB «Eine Philosophische Betrachtung», ed. de R. Rhees, trad. de P. von Morstein, en *Schriften*, vol. 5, Fráncfort d.M., Suhrkamp, 1970, pp. 117-282.

GB «Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*», ed. de R. Rhees: *Synthese* 17 (1967), pp. 233-253.

ICE *Briefwechsel: Innsbrucker elektronische Ausgabe*, ed. de M. Seekircher, B. McGuinness y A. Unterkircher, Charlottesville, InteLex Corporation, 2004.

LC *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. de C. Barrett, Oxford, Basil Blackwell, 1966.

LFM *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge, 1939*, ed. de C. Diamond, Sussex, Harvester, 1976.

LW *Last Writings on the Philosophy of Psychology/Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. Vol. 1: ed. de G. H. von Wright y H. Nyman, trad. de C. G. Luckhardt y M. A. E. Aue, Oxford, Basil Blackwell, 1982. Vol. 2: ed. de G. H. von Wright y H. Nyman, trad. de C. G. Luckhardt y M. A. E. Aue, Oxford, Basil Blackwell, 1992.

LWL *Wittgenstein'sLectures: Cambridge, 1930-1932*, ed. de D. Lee, Oxford, Basil Blackwell, 1980.

MWL G. E. Moore, «Wittgenstein's Lectures in 1930-33». «Part I»: *Mind* 63 (1954), pp. 1-15; «Part *ll»: Mind 63* (1954), pp. 289-316; «Part III»: *Mind* 64 (1955), pp. 1-27; «Two Corrections»: *Mind* 64 (1955), p. 264. En *Philosophical Papers*, Londres, George Allen & Unwin, 1959, pp. 252-324.

En *Ludwig Wittgenstein. Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. de J. C. Klagge y A. Nordmann, Indianapolis/Cambridge, MA, Hackett, 1993, pp. 45-114.

NB «Tagebücher 1914-1916», ed. de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, en *Schriften*, vol. 1, Fráncfort d. M., Suhrkamp, 1960, pp. 85-185. «Notebooks 1914-1916», en *Notebooks 1914-1916*, ed. de G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1961, pp. 2-91.

En *Notebooks 1914-1916*, ed. de G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, trad. de G. E. M. Anscombe, 2.ª ed., Oxford, Basil Blackwell, 1979, pp. 2-91.

NDM «Aufzeichnungen, die G. E. Moore in Norwegen nach Diktat niedergeschrieben hat/Notes dictated to G. E. Moore in Norway», ed. de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, trad. de G. Patzig y E. Bubser, en *Schriften*, vol. 1, Fráncfort d. M., Suhrkamp, 1960, pp. 226-253. «Notes dictated to G. E. Moore in Norway», en *Notebooks 1914-1916*, ed. de G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1961, pp. 107-118. En *Notebooks 1914-1916, ed. de* G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, trad. de G. E. M. Anscombe, 2.ª ed., Oxford, Basil Blackwell, 1979, pp. 108-119 (Apéndice II).

NL «Notes on Logic», ed. de H. T. Costello: *The Journal of Philosophy* 54 (1957), pp. 230-245.

En *Notebooks 1914-1916, ed. de* G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1961, pp. 93-106 (Apéndice I).

En *Notebooks 1914-1916, ed. de G.* H. von Wright y G. E. M. Anscombe, trad. de G. E. M. Anscombe, 2.ª ed., Oxford, Basil Blackwell, 1979, pp. 93-107 (Apéndice I).

OC *On Certainty/Über Gewißheit*, ed. de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, trad. de D. Paul y G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1969.

PG *Philosophische Grammatik*, ed. de R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1969. Ed. de R. Rhees, trad. de A. Kenny, Oxford, Basil Blackwell, 1974. Ed. de R. Rhees, trad. de A. Kenny, Berkeley, University of California Press, 1974.

PH «Philosophie», ed. de H. Nyman: *Revue Internationale de Philosophie* 43 (1989), pp. 172-203. *En Ludwig Wittgenstein. Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. de J. C. Klagge y A. Nordmann, Indianapolis/Cambridge,MA, Hackett, 1993, pp. 158-199.

PI *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*, ed. de G. E. M. Anscombe y R. Rhees, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1953.

Ed. de G. E. M. Anscombe y R. Rhees, trad. de G. E. M. Anscombe, 2.ª ed., Oxford, Basil Blackwell, 1958 (reimpr. 1963, 1967).

Ed. de G. E. M. Anscombe y R. Rhees, trad. de G. E. M. Anscombe, 2. ª ed. rev., Oxford, Basil Blackwell, 1997 (reimpr. 2000).

Ed. de G. E. M. Anscombe y R. Rhees, trad. de G. E. M. Anscombe, 3. ª ed. [trad. inglesa rev.], Oxford, Basil Blackwell, 2001. *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*, ed. de J. Schulte en colaboración con H. Nyman, E. von Savigny y G. H. von Wright, Fráncfort d.M., Suhrkamp, 2001.

PLP
PLP F. Waismann, *The Principies of Linguistic Philosophy*, ed. de R. Harré, Londres, Macmillan, 1965.

PB *Philosophische Bemerkungen*, ed. de R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1964.

Ed. de R. Rhees, trad. de R. Hargreaves y R. White, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

Ed. de R. Rhees, trad. de R. Hargreaves y R. White, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

PT *Prototractatus. An early versión of Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. de B. F. McGuinness, T. Nyberg y G. H. von Wright, trad. de D. F. Pears y B. F. McGuinness, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971. Ed. de B. F. McGuinness, T. Nyberg y G. H. von Wright, trad. de D. F. Pears y B. F. McGuinness, Ithaca, NY, Cornell UP, 1971.

RFM *Remarks on the Foundations of Mathematics/Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, ed. de G. H. von Wright, R. Rhees y G. E. M. Anscombe, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1956.

Remarks on the Foundations of Mathematíes, ed. de G. H. von Wright, R. Rhees y G. E. M. Anscombe, trad. de G. E. M. Anscombe, 3.ª ed., Oxford, Basil Blackwell, 1978.

RLF «Some Remarks on Logical Form»: *Proceedings of the Aristotelian Society* (supl. 9) (1929), pp. 162-171. En *Ludwig Wittgenstein. Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. de J. C. Klagge y A. Nordmann, Indianapolis/Cambridge, MA, Hackett, 1993, pp. 28-35.

RPP *Remarks on the Philosophy of Psychology/Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Vol. 1: ed. de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1980. Vol. 2: ed. de G. H. von Wright y H. Nyman, trad. de C. G. Luckhardt y M. A. E. Aue, Oxford, Basil Blackwell, 1980.

TLF *Tratado lógico-filosófico - Logisch-philosophische Abhandlung*, ed. crítica de TS 204, introd. y trad. de J. Padilla Gálvez, Valencia, Tirant lo Blanch, 2016.

TLP «Logisch-philosophische Abhandlung»: *Annalen der Natur— und Kulturphilosophie* 14 (1921), pp. 184-262.

Tractatus Logico-Philosophicus, trad. de C. K. Ogden y F. P. Ramsey, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1922.

Trad. de C. K. Ogden y F. P. Ramsey, Londres/Nueva York, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co./Harcourt, Brace & Co, 1933.

Trad. de D. F. Pears y B. F. McGuinness, International Library of Philosophy and Scientific Method, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.

Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition, ed. de B. McGuinness y J. Schulte, Fráncfort d. M., Suhrkamp, 1989.

Tratado lógico-filosófico. Logisch-philosophische Abhandlung, introd. y trad. de J. Padilla Gálvez, Tirant Humanidades, Valencia, 2016.

VOW *Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann: The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle*, ed. de G. Baker, trad. de G. Baker, M. Makkert, J. Connolly y V. Politis, Londres/Nueva York, Routledge, 2003.

WVC *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, ed. de B. McGuinness, Oxford, Basil Blackwell, 1967.

Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations recorded by Friedrich Waismann, ed. de B. McGuinness, trad. de J. Schulte y B. McGuinness, Oxford, Basil Blackwell, 1979.

Z *Zettel*, ed. de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1967.

Schriften, Fráncfort d.M., Suhrkamp, 1960-1982.

1. *Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914-1916; Aufzeichnungen über Logik/Notes on Logic; Aufzeichnungen, die G. E. Moore in Norwegen nach Diktat niedergeschrieben hat/Notes dictated to G. E. Moore in Norway; Auszüge aus Wittgensteins Briefen an Russell, 1912-20/Extracts from Wittgenstein's letters to Russell, 1912-20 ; Philosophische Untersuchungen*, 1960.
2. *Philosophische Bemerkungen; Aus F. Waismanns stenographischer Abschrift von Reden und Gesprdchen Wittgensteins zwischen Dezember 1929 und September 1931*, 1964.
3. *Wittgenstein und der Wiener Kreis; Wittgenstein an Ramsey*, 1967.
4. *Philosophische Grammatik*, 1969.
5. *Das Blaue Buch, Eine Philosophische Betrachtung, Zettel*, 1970.
6. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, 1974.

7. *Wittgensteins Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik, Cambridge 1939*, 1978.
8. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, 1982.

Véase también *Werkausgabe*, Fráncfort d. M., Suhrkamp, 1984, 8 vols. (el vol. 8 añade *Über Gewißheit*).

Wiener Ausgabe/Vienna Edition, ed. de M. Nedo, Viena/Nueva York: Springer, 1993.

Einführung / Introduction, 1993.

1. *Philosophische Bemerkungen*, 1994.
2. *Philosophische Betrachtungen, Philosophische Bemerkungen*, 1994.
3. *Bemerkungen, Philosophische Bemerkungen*, 1995.
4. *Bemerkungen zur Philosophie, Bemerkungen zur philosophischen Grammatik*, 1995.
5. *Philosophische Grammatik*, 1996.
8. *Synopse der Manuskriptbande V bis X*, 2000.
11. *The Big Typescript, 2000*.

Apparatus. Concordancias vols. 1-5, 1997.
Apparatus. índice vols. 1-5, 1998.

Obras citadas por Wittgenstein

Agustín de Hipona (1898), *S. Aureli Augustini Confessionum, Libri Tredecim*, ex recognitione Knoll, P. Lipsiaein Aedibus, BG Teubner.

—(1888), *Confessiones*, ed. de O. F. Lachmann, Reclam (*Confesiones*, Madrid, Gredos, 2010).

Braithwaite, R. B. (Obra no identificada).

Carroll, L. (pseudónimo de Charles Lutwidge Dodgson) (*1866), Alice's Adventures in Wonderland*, Nueva York, D. Appleton & Co.

Chamisso, A. von (1908), *Peter Schlemihls wundersame Reise*, ilustraciones de E. Preetorius, Leipzig, Kurt Wolff.

Driesch, H. (1919), *Wissen und Denken. Ein Prolegomenon zu aller Philosophie*, Leipzig.

Faraday, M. (1907), *The Chemical History of a Candle*, Londres, Hutchinson.

Frege, G. (1879), *Begriffschrift*, Hildesheim, Georg Olms, 1977.

Frege, G. (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau, Wilhelm Koebner (reed. Stuttgart, 1987).

Frege, G. (1891), *Funktion und Begriff, Vortrag gehalten in der Sitzung vom 9.]anuar 1891 der Jenaischen Gesellschaft fürMedicin und Naturwissenschaft*, Jena, Hermann Pohle, pp. 21s.

Frege, G. (1892), «Über Begriff und Gegenstand»: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16, pp. 192-205.

Frege, G. (1892), «Über Sinn und Bedeutung»: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, n. s. 100, pp. 25-50.

Frege, G. (1893), *Die Grundgesetze der Arithmetik*, vol. I, Jena, Hermann Pohle (nueva ed. Hildesheim, Georg Olms, 1966).

Frege, G. (1903), *Grundgesetze der Arithmetik*, vol. II, Jena, Hermann Pohle (nueva ed. Hildesheim, Georg Olms, 1966).

Frege, G. (1975), «Funktion und Begriff», en *Funktion, Begriff Bedeutung. Fünf logische Studien*, ed. de G. Patzig, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.

Goethe, J. W. (1773), *Gótz von Berlichingen mit der eisernen Hand. Ein Schauspiel*, en *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Banden*, vol. 4, Hamburgo, Christian Wegner, 1948ss.

Goethe, J. W. (1796), *Hermann und Dorothea*, en *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Banden*, vol. 2, Hamburgo, Christian Wegner, 1948ss.

Goethe, J. W. (1948), *Farbenlehre*, en *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Banden*, vol. 13, Hamburgo, C. H. Beck.

Grimm, Hermanos (1906), *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren*, en *Kinder und Hausmarchen, gesammelt durch die Brüder Grimm*, ed. de R. Riemann, con 446 ilustraciones de O. Ubblohde, 3 vols., Leipzig, Turm.

Hertz, H. R. (1894), *Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*, Leipzig, Barth.

Hertz, H. R. (1910), *Die Prinzipien der Mechanik*, Leipzig, Barth.
James, W. (1890), *The Principies of Psychology*, vols. I-II, Nueva York, H. Holt and Company (nueva ed. Nueva York: Cosimo, 2007).
Jastrow, J. (1900), *Fact and Fable in Psychology*, Boston, Houghton Mifflin.
Kant, I. (1787/1781), *Kritik der reinen Vernunft* (vol. 3: reimpr. de la 2.ª ed. de 1787); *Kritik der reinen Vernunft* (vol. 4: reimpr. de la 1.ª ed. de 1781), en *Werke*, Gruyter,AkademieTextausgabe (reimpr. 1968, 9 vols.), Berlín, Gruyter.
Köhler, W. (1930), *Gestalt Psychology*, Londres, G. Bell and Sons Ltd.
Lichtenberg, G. Chr. (1971), *Schriften und Briefe*, ed. de W. Promies, vol. 2: *Sudelbücher II*, Múnich, Carl Hanser.
Luther, M. (1910), *Dr. Martin Luther's Werke*, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 37, Weimar, H. Bohlaus Nachfolger.
Luther, M. (1915), *Dr. Martin Luther's Werke*, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 52, Weimar, H. Bohlaus Nachfolger.
Mach, E. (1922), *Die Analyse der Empfindungen und das Verhaltnis des Physischen zum Psychischen*, Jena, Gustav Fischer.
Mauthner, F. (1923), *Beitráge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vols., 3.ª ed., Leipzig, Cottasche Buchhandlung.
Nestroy, J. N. (1839), *Die verhangnisvolle Faschingsnacht*, en J. N. Nestroy, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, ed. de J. Hein *et al*., Viena, 1977-2004, vol. 4, pp. 1-92.
Nestroy, J. N. (1847), *Der Schützling*, en J. N. Nestroy, *Samtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, ed. de J. Hein *et al*., Viena, 1977-2004, vol. 7, pp. 107-238.
Peirce, Ch. S. (1958-1966), *Collected papers*, vols. 1-6, ed. de Ch. Hartshorne y P. Weiss; vols. 7-8, ed. de A. W. Burks, Cambridge, Belknap Press of Harvard UP.
Platón, *Theaetetus* [*Teeteto*], en Platon, *Protagoras/Theaitetos*, trad. alemana de K. Preisendanz, Jena, Diederichs, 1925. [Platón, *Teeteto, en Diálogos* V, trad., introd. y notas de M.ª I. Santa Cruz *et al*., Madrid, Gredos, 1996].

Russell, B. (1913), *Theory of Knowledge - The 1913 Manuscript*, en *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 7, ed. de E. R. Eames y K. Blackwell, Londres, Allen and Unwin.

Russell, B. (1919), *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, Allen and Unwin.

Russell, B. (1986), «The Philosophy of Logical Atomism», en *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays 1914-1919*, *ed*. de J. G. Slater, *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 8, Londres, Allen and Unwin.

Russell, B. y A. N. Whitehead (1910-1913), *Principia Mathematica*, 3 vols., Cambridge, Cambridge UP.

Russell, B. y A. N. Whitehead (1927), *Principia Mathematica*, Introducción a la 2.ª ed., Cambridge, Cambridge UP.

Schopenhauer, A. (1912a), *Über den Willen in der Natur*, en *Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke* III, Múnich, pp. 271-427.

Schopenhauer, A. (1912b), *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, en *Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke* III, Múnich, pp. 471-572.

Schopenhauer, A. (2003/2009), *El mundo como voluntad y representación*, trad., introd. y notas de P. López de Santa María, vol. II: *Complementos*, 3.ª ed., Madrid, Trotta.

Schopenhauer, A. (2004/2009), *El mundo como voluntad y representación*, trad., introd. y notas de P. López de Santa María, vol. I, 2.ª ed., Madrid, Trotta.

Bibliografía secundaria

Baker, Gordon P. (2004), *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Oxford, Blackwell.

Baker, Gordon P. y P. M. S. Hacker (1985), *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity* (vol. 2 de *An Analytical Commentary on the* Philosophical Investigations), Oxford, Blackwell.

Baker, Gordon P. y P. M. S. Hacker (2005a), *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part I: Essays* (vol. 1 de *An Analytical Commentary on*

the Philosophical Investigations), Oxford, Blackwell.
Baker, Gordon P. y P. M. S. Hacker (2005b), *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis § 1-184* (vol. 1 de *An Analytical Commentary on the* Philosophical Investigations), Oxford, Blackwell.
Boghossian, P. A. (1989), «The rule-following considerations»: *Mind* 98, pp. 507-549.
Candlish, S. (1997), «Wittgensteins Privatsprachenargumentation», en E. von Savigny (ed.), *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen*, Berlín, Akademie, pp. 143-165.
Canfield, J. V. (ed.) (1986), *The Philosophy of Wittgenstein*, vol. 9: *The Private Language Argument*, Nueva York, Garland.
Canfield, J. V. (ed.) (1986), *The Philosophy of Wittgenstein*, vol. 10: *Logical Necessity and Rules*, Nueva York, Garland.
Cavell, St. (1995), «Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's Investigations», en *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford, Blackwell.
Conant, J. y C. Diamond (2004), «On Reading the Tractatus Resolutely», en M. Kölbel y B. Weiss (eds.), *Wittgenstein's Lasting Significance*, Londres, Routledge, pp. 46-99.
Fogelin, R. (2009), *Taking Wittgenstein at his Word. A Textual Study*, Princeton/Oxford, Princeton UP.
Hintikka, J. (1996), *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*, Dordrecht, Springer.
Kripke, S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell.
Kuusela, O. y M. McGinn (eds.) (2011), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford, OUP.
Lemaire, E. y J. Padilla Gálvez (eds.) (2010), *Wittgenstein: Issues and Debates*, Fráncfort d. M./París/Lancaster/New Brunswick, Ontos.
Lugg, A. (2000), *Wittgenstein s Investigations 1-133: A Guide and Interpretaron*, Londres, Routledge.
Malcolm, N. (1954), «Wittgenstein's *Philosophical Investigations»: The Philosophical Review* 63, pp. 530-559.

McGinn, C. (1984), *Wittgenstein on Meaning: an Interpretaron and Evaluation*, Oxford, Blackwell.
Pears, D. (1987/1988), *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, 2 vols., Oxford, OUP.
Padilla Gálvez, J. (2006), «La variación como procedimiento de investigación. Una nueva aproximación a las obras de L. Wittgenstein»: *Episteme* (n. s.) 26, pp. 163-188.
Padilla Gálvez, J. (2009), «Notas acerca de una paradoja burguesa»: *Episteme* (n. s.) 29, pp. 126-147.
Padilla Gálvez, J. (2012), «Reflexionando acerca de la gramática filosófica»: *Areté* XXIV/2, pp. 323-349.
Padilla Gálvez, J. (ed.) (2003), *Wittgenstein, from a New Point of View*, Wittgenstein-Studien, Fráncfort d. M./Nueva York/Oxford, Peter Lang.
Padilla Gálvez, J. (ed.) (2007), *Idealismus und Sprachanalytische Philosophie*, Wittgenstein-Studien, Fráncfort d. M./Nueva York/Oxford, Peter Lang.
Padilla Gálvez, J. (ed.) (2008), *Phenomenology as Grammar*, Fráncfort d. M./París/Lancaster/New Brunswick, Ontos.
Padilla Gálvez, J. (ed.) (2010), *Philosophical Anthropology. Wittgenstein's Perspectives*, Fráncfort d. M./París/Lancaster/New Brunswick, Ontos.
Padilla Gálvez, J. (ed.) (2016), *Action, Decision-Making and Forms of Life*, Berlín/Boston, Gruyter, 2016.
Padilla Gálvez, J. y R. Drudis-Baldrich (eds.) (1989), *Wittgenstein y el Círculo de Viena/Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Cuenca, UCLM.
Padilla Gálvez, J. y M. Gaffal (eds.) (2011), *Forms of Life and Language Games*, Fráncfort d. M./París/Lancaster/New Brunswick, Ontos.
Padilla Gálvez, J. y M. Gaffal (eds.) (2012), *Doubtful Certainties. Language-Games, Forms of Life, Relativismo* Fráncfort d. M./París/Lancaster/New Brunswick, Ontos.
Pears, D. (1988), *The False Prison*, vol. II, Oxford, Clarendon.
Savigny, E. von (1996), *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen - Ein Kommentar für Leser*, 2.ª ed., Fráncfort d. M., Klostermann.
Stern, David G. (2006), *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*, Cambridge, Cambridge UP.

INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, daß er viel größer ausschaut, als er wirklich ist.

Generalmente, el progreso en sí se vislumbra mucho más grandioso de lo que realmente es.

NESTEROY[37]

PRÓLOGO

Seguidamente publico pensamientos, la meditación de investigaciones filosóficas, a los que he dedicado los últimos dieciséis años. Conciernen a muchos asuntos: el concepto de significado, de comprensión, de proposición, de lógica, de los fundamentos de la matemática, de los estados de conciencia y otros. He escrito esos pensamientos en párrafos breves como *observaciones*. A veces en largas cadenas sobre el mismo asunto, a veces saltando de un ámbito a otro en expeditivo cambio. —Mi propósito era desde el comienzo compendiar todo esto alguna vez en un libro, de cuya forma me hice diferentes representaciones en diferentes épocas. Pero me parecía esencial que en él los pensamientos debieran progresar de un asunto a otro en una secuencia natural y sin fisuras.

Tras algunos intentos desafortunados[38] de ensamblar mis resultados en un conjunto similar, me di cuenta de que nunca lo conseguiría. Que lo mejor que yo podría escribir siempre conformaría meras observaciones filosóficas; que mis pensamientos al trabarlos aglutinados desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en *una* dirección. —Y esto dependía, ciertamente, de la naturaleza misma de la investigación. Ella, pues, nos obliga a recorrer en zigzag un amplio ámbito del pensamiento en todas las direcciones. —Las observaciones filosóficas de este libro son, en cierto modo, un conjunto de bosquejos de paisajes que han resultado de estos largos e intrincados viajes.

Los mismos puntos, o casi los mismos, fueron continuamente tanteados de nuevo desde diferentes direcciones y siempre se trazaron nuevas imágenes. Un sinnúmero de estas estaban aquejadas, o falsamente especificadas, por un registro incorrecto de todos los defectos de un torpe dibujante. Y cuando estas fueron descartadas, quedó un remanente discreto[39] que entonces debía ser reordenado, y recortado muchas veces, para que pudiera ofrecerle al observador una imagen del paisaje. —Así pues, este libro es en realidad un mero álbum.

Hasta hace poco había abandonado propiamente el proyecto de publicar mi trabajo en vida. Cierto es que aquel reaparecía de tiempo en tiempo y especialmente porque me daba cuenta de que mis resultados, que yo había difundido en lecciones, escritos y discusiones, estaban en circulación muchas veces malentendidos, más o menos enturbiados o recortados. Ello instigó mi vanidad y tuve dificultades para apaciguarla.

Hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro (el *Tractatus logico-philosophicus*) y de explicar[40] sus pensamientos. Entonces, de repente, me pareció que debía publicar juntos aquellos viejos pensamientos y los nuevos: que estos solo podían contribuir a su correcta iluminación mediante el contraste y con el trasfondo de mi pretérito modo de pensar.

Pues, desde que hace dieciséis años comencé a ocuparme de nuevo de filosofía, hube de reconocer graves errores en lo que había depositado en ese primer libro. Me ha ayudado a advertir estos errores[41] —en un grado que apenas yo mismo puedo juzgar— la crítica que mis ideas han experimentado por Frank Ramsey[42] —con quien las he discutido en innumerables conversaciones durante los dos últimos años de su vida—. Más aún que a esta crítica —siempre enérgica y certera— le debo la que ha practicado durante muchos años sin interrupción sobre mis pensamientos un profesor de esta Universidad, el señor P. Sraffa[43]. *A este* estímulo le debo las ideas más prósperas de este escrito.

Por más de *una* razón lo que publico aquí afectará a lo que otros escriben hoy en día. —Si mis observaciones no portan ningún sello propio que las distinga como mías, consecuentemente no pretendo tampoco reclamarlas como de mi propiedad.

Las entrego al público con sentimientos indecisos. Que este trabajo, con su carencia y en la tenebrosidad de esta época, esté destinado a arrojar luz en uno u otro cerebro no es imposible; pero, por supuesto, no es probable.

No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar. Acaso, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios.

Me hubiera gustado escribir un buen libro. No ha resultado ser así; pero la edad en la que podría haberlo mejorado ya ha pasado.

Cambridge, enero de 1945

PARTE I

1. Agustín de Hipona, en las *Confesiones* (I, 8):[44] «Cum ipsi (majores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam[45]».

Con estas palabras alcanzamos, según mi parecer, una determinada imagen[46] de la esencia del lenguaje humano[47]. Concretamente esta: Las palabras del lenguaje nombran objetos —las oraciones son combinaciones de esas denominaciones. —En esta imagen del lenguaje encontramos las raíces de la idea: Cada palabra tiene un significado. Este significado se asigna a la palabra. Este es el objeto al que corresponde la palabra.

Agustín de Hipona no se refiere a una divergencia de géneros de palabras. Quien así describe el aprendizaje del lenguaje piensa, así creo, primariamente en sustantivos como «mesa», «silla», «pan» y en nombres de personas, y solo en un segundo plano en los nombres de ciertas acciones y

propiedades, y en los restantes géneros de palabras como algo que se irá descubriendo.

Piensa, pues, en este uso del lenguaje: Mando a alguien a comprar. Le doy una lista de la compra en la que se encuentran los signos: «cinco manzanas rojas». Lleva la lista de la compra al tendero, este abre el cajón que tiene el signo «manzanas»; luego busca en una tabla la palabra «rojo» y frente a ella encuentra una muestra de color; después dice la serie de los números cardinales —asumo que la sabe de memoria— hasta la palabra «cinco» y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra. —Así, y análogamente, se opera con las palabras. —«¿Pero, cómo sabe dónde y cómo debe consultar la palabra ‘rojo’ y qué tiene que hacer con la palabra ‘cinco’?». —Bueno, presumo que *actúa* como lo he descrito. Las explicaciones tienen un fin en algún lugar. —¿Pero cuál es el significado de la palabra «cinco»?— Aquí no nos hemos referido en absoluto a tal asunto; solo a cómo se usa la palabra «cinco[48]».

2. Ese concepto filosófico del significado alberga una representación primitiva del modo en que funciona el lenguaje. Pero también puede decirse que es la representación de un lenguaje más primitivo que el nuestro.

Supongamos un lenguaje que concuerde con la descripción que hace Agustín de Hipona: El lenguaje debe servir en la comunicación entre un albañil A con su aprendiz B. A construye un edificio de ladrillos. Hay cubos, columnas, losas y vigas. B tiene que pasarle los ladrillos y, por cierto, en el orden en que A los necesita. Con este fin usa un lenguaje que consta de las palabras: «cubo», «columna», «losa», «viga». A las pronuncia; —B trae la piedra que ha aprendido con la expresión y se la lleva. —Comprende este como un lenguaje primitivo completo.

3. Podríamos decir que Agustín de Hipona describe un sistema de entendimiento[49]; solo que no todo lo que denominamos lenguaje está en este sistema. Y esto debe decirse en muchos casos en que surge la cuestión: «¿Es útil o inútil esta *re*presentación[50]?». La respuesta es, pues: «Sí, útil, pero solo para este ámbito estrictamente reducido, no para la totalidad de lo que pretendes representar».

Es como si alguien declarara: «Jugar consiste en desplazar cosas sobre una superficie según ciertas reglas…» —y le respondiéramos: Parece que piensas en los juegos de tablero; pero esos no son todos los juegos. Puedes rectificar tu explicación en tanto que la restringes expresamente a esos juegos.

4. Piensa en una escritura[51] en la que las letras se usaran para designar las entonaciones, pero también para designar los signos de acentuación y puntuación. (Una escritura se podría concebir como un lenguaje para describir golpes de voz[52]). Piensa ahora que alguien entendiese esa escritura como si cada letra correspondiera simplemente a un sonido y como si no tuviesen tampoco las letras funciones completamente distintas. Una concepción tan simplista de la escritura se asemeja a la concepción del lenguaje de Agustín de Hipona.

5. Si se observa el ejemplo del § 1, se puede presentir quizá hasta qué punto el concepto abstracto de significado de las palabras circunda el funcionamiento del lenguaje de una neblina que imposibilita la visión clara. —Se disipa la niebla cuando estudiamos los fenómenos del lenguaje mediante el uso de géneros primitivos en los que se pueden descuidar fácilmente la finalidad y el funcionamiento de las palabras.

El niño emplea tales formas primitivas de lenguaje cuando aprende a hablar. La enseñanza del lenguaje no es aquí ninguna explicación, sino un adiestramiento.

6. Podríamos representarnos que el lenguaje de § 2 fuese el lenguaje *completo* de A y B, y hasta el lenguaje completo de una tribu. Los niños son educados para realizar *estas* acciones, usar además *estas* palabras y *así* reaccionar a las palabras de los demás.

Una parte importante del adiestramiento consistirá en que el maestro señale los objetos, dirija la atención del niño hacia ellos y pronuncie a la vez una palabra; por ejemplo, la palabra «losa» mientras muestra esa forma. (No quiero denominar esto «explicación ostensiva» o «definición», ya que el niño aún no puede *preguntar* por la designación. Lo denominaré «enseñanza ostensiva de las palabras». —Digo que formará una parte

importante del adiestramiento porque así ocurre entre los hombres, no porque no se pudiera representar de otro modo). Esta enseñanza ostensiva de las palabras, se podría decir, establece una conexión asociativa entre la palabra y la cosa. Pero ¿qué significa esto? Pues bien, puede significar diferentes cosas; pero se piensa inicialmente que al niño se le aparece la imagen de la cosa en la mente[53]) cuando oye la palabra. Pero, cuando sucede esto entonces, —¿es esta la finalidad de la palabra? —Sí, *puede* ser la finalidad. —Puedo suponerme tal uso de las palabras (series de voces). (Pronunciar una palabra es como tocar una tecla en el piano de la imaginación). Pero en el lenguaje del § 2 *no* es la finalidad de las palabras evocar representaciones mentales. (Se podría ciertamente descubrir que es provechoso para la finalidad propiamente dicha).

Pero si la enseñanza ostensiva produce esto —¿debo decir que produce la comprensión de la palabra? ¿No comprende la exclamación «¡losa!» el que actúa de acuerdo con ella de tal y tal modo? —Pero esto sí ayudó a promover la enseñanza ostensiva, pero solo junto a una determinada instrucción. Con una instrucción diferente habría producido la misma enseñanza ostensiva una comprensión completamente diferente.

«Al conectar la barra con la palanca accioné el freno». —Sí, concurriendo el resto del mecanismo plenamente. Solo con aquel es la palanca de freno, y separada de su soporte no es ni siquiera una palanca, sino que puede ser cualquier cosa, o nada.

7. En la praxis del uso del lenguaje (2) pronuncia de una parte las palabras, de la otra actúa de acuerdo con ellas; en la instrucción del lenguaje se encontrará *este* proceso: el discípulo *nombra* los objetos. Es decir, pronuncia la palabra cuando el maestro señala la piedra. —Así pues, se encontrará aquí un ejercicio aún más simple: el alumno repite las palabras que el maestro le dice —ambos <son> procesos lingüísticos.

Podemos pensar[54]) también que todo el proceso del uso de las palabras en (2) es uno de esos juegos mediante los cuales aprenden los niños su lengua materna. Denominaré a estos juegos «*juegos de lenguaje*» y me referiré, a veces, a un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje.

Y se podría denominar también juegos de lenguaje a los procesos de designar las piedras y repetir las palabras anteriormente expresadas. Piensa

en algunos usos que se hacen de las palabras en los juegos en corro.

Denominaré también «juego de lenguaje» a la totalidad: el lenguaje y las acciones con las que está entretejido.

8. Veamos ahora una ampliación del lenguaje (2). Aparte de las cuatro palabras «cubo», «columna», etc., contiene una serie de palabras que se usan como el tendero en (1) usó los numerales (puede ser la serie de las letras del alfabeto); además, dos palabras, que pudieran ser «allí» y «esto» (porque ello ya expresa aproximadamente su finalidad), se usan en conexión con un movimiento demostrativo; y, finalmente, una cantidad de muestras de colores. A da una orden del tipo: «d-losa-allí». A la vez le enseña al aprendiz una muestra de color y con la palabra «allí» señala un lugar donde se edifica. B toma del surtido de losas una del color de la muestra de cada letra del alfabeto hasta la «d» y las lleva al sitio que A designa. —En otras ocasiones A da la orden: «esto-allí»—. Con «esto» apunta a un ladrillo. Etcétera.

9. Cuando el niño aprende este lenguaje, tiene que aprender de memoria la serie de los ‘numerales’ a, b, c… Y tiene que aprender su uso. —¿Se encontrará también en esta educación una enseñanza ostensiva de las palabras? —En efecto, se señalan, por ejemplo, losas y se cuenta: «a, b, c losas». —Más conforme con la enseñanza ostensiva de las palabras «cubo», «columna», etc., sería la enseñanza ostensiva de los numerales que no sirven para contar, sino para designar grupos de cosas perceptibles con la vista. Así aprenden de hecho los niños el uso de los primeros cinco o seis numerales.

¿Se enseña también ostensivamente «allí» y «esto»? ¡Suponte cómo se podría enseñar quizá su uso! Se señala con ellos a lugares y cosas —pero aquí este señalar ocurre también mediante el *uso* de las palabras y no solo en el aprendizaje del uso.—

10. ¿Qué *designan*, pues, las palabras de este lenguaje? —¿Cómo se ha de mostrar lo que designan si no es por su modo de uso? Y este ya lo hemos descrito. La expresión «esta palabra designa *esto*» tendría que convertirse

también en una parte de esta descripción. O: la descripción debe llevarse a cabo de la forma: «La palabra… designa…».

Ahora bien, se puede, pues, abreviar la descripción del uso de la palabra «losa» de modo que se diga que esa palabra designa este objeto. Esto se hará si, por ejemplo, se trata meramente de eliminar el malentendido de que la palabra «losa» se refiere a la forma de construcción que de hecho llamamos «cubo», —aunque se conoce el tipo de esta *‘referencia?*, es decir, el uso de estas palabras de otro modo.

Y del mismo modo puede decirse que los signos «a», «b», etc., designan números; cuando esto, pongamos por caso, elimina el malentendido de que «a», «b», «c» desempeñan en el lenguaje el papel que desempeñan en realidad «cubo», «losa», «columna». Y puede también decirse que «c» designa este número y no aquel; cuando con ello, pongamos por caso, se explica que las letras han de usarse en la secuencia a, b, c, d, etc., y no en la: a, b, d, c.

¡Pero por el mero hecho de indicar que las descripciones del uso de las palabras se asemejan recíprocamente no podría asemejarse este uso! Pues, como vemos, es totalmente desigual.

11. Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. —Tan diversas como las funciones de estos objetos, tan diversas son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí).

Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de su apariencia, cuando las palabras son expresadas o las encontramos escritas o impresas[55]. Pues su *uso* no está tan claramente ante nosotros. ¡Especialmente no está cuando filosofamos!

12. Es como cuando miramos la cabina de una centralita: ahí hay manivelas que parecen todas más o menos iguales. (Esto es comprensible puesto que todas ellas deben ser manipuladas con la mano). Pero una es la manivela de un cigüeñal que puede graduarse de modo continuo (regula la apertura de una válvula); otra es la manivela de un interruptor que solo tiene dos posiciones efectivas: que o bien está activada o parada; una tercera es el mango de una palanca de freno: cuanto más fuerte se tire, más fuerte frena;

una cuarta es la manivela de una bomba: solo funciona mientras uno la mueve de acá para allá.

13. Cuando decimos: «toda palabra del lenguaje designa algo» todavía no se ha dicho con ello, por de pronto, *absolutamente* nada, a no ser que expliquemos exactamente qué distinción deseamos hacer. (Bien pudiera ser que quisiéramos distinguir las palabras del lenguaje (8) de palabras 'sin significado' como las que aparecen en los poemas de Lewis Carroll[56] o de palabras como «tararí, tarará» en una canción).

14. Suponte que alguien dijese: «*Todas* las herramientas sirven para modificar algo. Así, el martillo, la posición del clavo; la sierra, la forma de la tabla, etc.». —¿Y qué modifican la escala, el tarro de cola, los clavos? —«Nuestro conocimiento de la longitud de una cosa, la temperatura de la cola y la solidez de la caja». —¿Se habría ganado algo con esta asimilación de la expresión?—

15. Más directamente se aplica quizá ahí la palabra «designar» cuando el signo está sobre el objeto que lo designa. Supón que las herramientas que A emplea en la construcción exhiben determinados signos. Cuando A le indica al ayudante un rasgo del signo tal, este trae la herramienta que esta designa con el signo[57].

Así, y de manera más o menos similar, designa un nombre una cosa y se da un nombre a una cosa. —Resultará frecuentemente útil si insistimos cuando filosofamos: Nombrar algo, eso es algo similar a colgar una tablilla con un nombre a una cosa.

16. ¿Qué ocurre con las muestras de color que A le muestra a B? —¿Pertenecen al *lenguaje*? Sea como fuere. No pertenecen al lenguaje explícito; pero si le digo a alguien: «Pronuncia la palabra 'la'», tendrás en cuenta esta segunda «'la'» también en la oración. Y, sin embargo, juega un papel enteramente similar al de una muestra de color en el juego de lenguaje (8); a saber, es una muestra de lo que el otro debe decir.

Es lo más natural, y provoca la menor confusión, si tenemos en cuenta las muestras entre las herramientas del lenguaje.

((Observación sobre el pronombre demostrativo[58] «*esta* oración»))[59].

17. Podríamos decir: en el lenguaje (8) tenemos diferentes *tipos de palabras*. Pues la función de la palabra «losa» y de la palabra «cubo» son más parecidas entre sí que las de «losa» y «d». Pero el modo *como* agrupemos las palabras según sus tipos dependerá de la finalidad de la clasificación —y de nuestra inclinación.

Piensa en los *diferentes* puntos de vista en los que se pueden clasificar las herramientas según los tipos de herramientas. O las piezas de ajedrez por los tipos de formas.

18. Que los lenguajes (2) y (8) consten solo de órdenes no debe desconcertarte. Si quieres decir que por ello no son completos, entonces pregúntate si nuestro lenguaje es completo; —si lo era antes de incorporarle el simbolismo químico y la notación infinitesimal, pues estos son, por así decirlo, suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?). Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejuelas y plazas, de casas viejas y nuevas, y de casas con construcciones adosadas de diversas etapas; y esto rodeado de un conjunto de suburbios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes.

19. Se puede representar fácilmente un lenguaje que conste solo de órdenes y partes de batalla. —O un lenguaje que conste solo de preguntas y de una expresión afirmativa y negativa. Y un sinnúmero de otras cosas[60]. —Y representar un lenguaje supone representar[61] una forma de vida.

Cómo es si no: ¿Es la exclamación «¡Losa!» en el ejemplo (2) una oración o una palabra? —Si es una palabra, entonces no tiene, por cierto, el mismo significado que la homófona en nuestro lenguaje ordinario, pues en el § 2 es una exclamación. Pero si es una oración, no es, por cierto, la oración elíptica «¡Losa!» de nuestro lenguaje. —En lo concerniente a la primera pregunta, puedes denominar «¡Losa!» una palabra y también una oración; quizá sea más acertado una ‘oración degenerada’ (como se habla de una hipérbola degenerada[62]), y es justamente nuestra oración ‘elíptica’[63]. —Pero esa es por cierto solo una forma abreviada de la oración «¡Tráeme una losa!» y, sin embargo, no hay esa oración en el

ejemplo (2). —Pero ¿por qué no debería, a la inversa, llamar a la oración «¡Tráeme una losa!» una *ampliación* de la oración «¡Losa!»? —Porque quien exclama «¡Losa!» refiere en realidad: «¡Tráeme una losa!». —Pero ¿cómo haces esto, *refieres eso*, mientras *dices* «Losa»? ¿Te reiteras internamente la oración no abreviada? ¿Y por qué tengo que traducir esa expresión por otra cuando alguien diga que se refiere a la exclamación «¡Losa!»? Y si significan lo mismo —¿por qué no debo decir: «cuando él dice '¡Losa!', se refiere a '¡Losa!'»? O: ¿por qué no has de poder referirte a «¡Losa!», si tú puedes referirte a «¡Tráeme la losa!»?— Pero si exclamo «¡Losa!», entonces, lo que quiero por tanto es que ¡*él me traiga una losal*! —Ciertamente, ¿pero consiste 'este querer' en que pienses de alguna forma en otra oración diferente que la que tú dices?—

20. Pero si alguien dice luego, «¡Tráeme una losa!», parece ahora que él podría referirse a esa expresión como *una* palabra extendida: esto es, conforme a la palabra «¡Losa!». —¿Se puede, entonces, referir, una vez como *una* palabra, y otra vez como tres palabras? ¿Y cómo nos referimos a ella ordinariamente? —Creo que estaremos inclinados a decir: Nos referimos a la oración que consta de *tres* palabras cuando la usamos en contraposición a otras oraciones como «*Pásame* una losa», «*Tráele* una losa», «Trae *dos* losas», etc.; en contraposición, pues, a oraciones que contienen la palabra de nuestra orden en otras combinaciones. — Pero ¿en qué consiste usar una oración en contraposición a *otras* oraciones? ¿Se manifiestan quizá a uno esas oraciones? ¿Y *todas*? ¿Y mientras se expresa una oración, o antes, o después? —¡No! Aun cuando una explicación semejante nos resulte tentadora, solo necesitamos reconsiderar un instante sobre lo que sucede realmente para ver que vamos aquí por mal camino[64]. Decimos que usamos la orden en contraposición a otras oraciones porque *nuestro lenguaje* contiene la posibilidad de esas otras oraciones. Quien no comprenda nuestro lenguaje, un extranjero, que hubiera oído frecuentemente que alguien daba la orden «¡Tráeme una losa!», podría ser de la opinión de que toda esta serie de sonidos es una palabra y correspondería quizá a la palabra «ladrillo» en su lengua. Si él mismo hubiera dado esta orden, quizá lo hubiera pronunciado de otro modo y nosotros diríamos: La pronuncia tan raramente porque la considera *una sola*

palabra. —¿Pero no ocurre también algo diferente internamente cuando la pronuncia —*algo* que corresponde al hecho de que él concibe la oración como *una sola* palabra? —Puede ocurrir lo mismo internamente o algo diferente. ¿Qué ocurre internamente cuando das una orden así?; ¿eres consciente de que consta de tres palabras *mientras* la pronuncias? Ciertamente, tú *dominas* ese lenguaje —en el que también hay aquellas otras oraciones— ¿pero es ese dominio algo que '*sucede*' mientras pronuncias la oración? —Y ya he admitido que el extranjero probablemente pronuncie de modo diferente[65] la oración que concibe de modo diferente; pero lo que denominamos la concepción errónea no *tiene que* residir en algo que acompañe la emisión de la orden.

La oración no es 'elíptica' porque omita algo, a lo que nos referimos cuando la pronunciamos, sino porque es abreviada —*en comparación* con un determinado patrón de nuestra gramática. —Por supuesto se podría hacer la objeción: «Concedes que la oración abreviada y la no abreviada tienen el mismo sentido. — ¿Qué sentido tienen pues? ¿No hay por tanto una expresión verbal para ese sentido?». —Pero ¿no consiste el mismo sentido de las oraciones en su mismo *uso*? —(En ruso se dice «piedra roja» en vez de «la piedra es roja»; ¿se desprende la cópula en el sentido o se añade la cópula *mentalmente*?).

21. Piénsate un juego de lenguaje en el que A pregunta y B informa sobre el número de losas o cubos que hay en una pila, o los colores y las formas de los ladrillos que están aquí y allá. —Así pues, un informe podría expresarse: «Cinco losas». ¿Cuál es entonces la diferencia entre la expresión, o *aserción*, «Cinco losas», y la orden, «¡Cinco losas!»? —Justamente, el papel que juega la expresión de estas palabras en el juego de lenguaje. Pero también será pues distinto el tono en que se pronuncie, y el gesto y algún que otro asunto. Pero también podemos pensar que el tono es el mismo —pues una orden y un informe pueden pronunciarse en *diferentes* tonos y mediante algunos gestos— y que la diferencia reside solo en el uso. (Ciertamente, también podríamos usar las palabras «aserción» y «orden» para designar una forma gramatical de la oración y emplear una entonación; como llamamos de hecho a «¿No hace hoy un tiempo espléndido?» una

pregunta, si bien se usa como aserción). Podríamos examinar un lenguaje en el que *todas* las aserciones tuviesen la forma y el tono de preguntas retóricas; o toda orden, la forma de la pregunta: «¿Quieres hacer esto?». Entonces se diría tal vez: «Lo que él dice tiene la forma de una pregunta, pero es realmente una orden» —es decir, tiene la *función* de una orden en la práctica del lenguaje. (Similarmente se dice «Harás esto» no como profecía, sino como orden. ¿Qué la convierte en una y qué en la otra?).

22. El punto de vista de Frege de que una aserción contiene una suposición que es lo que se asevera, se basa realmente en la posibilidad que hay en nuestro lenguaje de escribir toda oración asertiva mediante la forma «Se asevera que tal y cual es el caso[66]». —Pero «que tal y cual sea el caso» no es siquiera una oración en nuestro lenguaje[67] —no es aún ninguna *jugada* en nuestro juego de lenguaje. Y si en vez de «Se asevera que…» escribo «Se asevera: tal y cual es el caso», entonces las palabras «Se asevera» son aquí justamente superfluas.

Muy bien, podríamos escribir también toda aserción mediante la forma de una pregunta con la afirmación a continuación[68]; por caso: «¿Llueve? ¡Sí!». ¿Mostraría esto que en toda aserción está incrustada una pregunta?

Seguramente, se tiene el derecho a usar un signo de aserción en contraposición, por ejemplo, a un signo de interrogación; o si se desea distinguir una aserción de una ficción o de una suposición. Solo es equívoco cuando se refiere a que la aserción consta entonces de dos actos, el considerar y el aseverar (adjuntar el valor de verdad o algo similar)[69] y que ejecutamos estos actos siguiendo el signo de la oración aproximadamente como cuando cantamos siguiendo las notas. Cantar siguiendo las notas, no obstante, es comparable con la lectura, en voz alta o en voz baja, de la oración escrita, pero no con el ‘referir’[70] (pensamiento) la oración leída.

El signo de aserción fregeano acentúa el *inicio de la oración*. Tiene, pues, una función similar a la del punto final. Distingue el período completo de la oración *dentro* del período. Si oigo a alguien decir «llueve», pero no sé si he oído el inicio y el final del período, entonces esa oración no es para mí un medio de comprensión.

Supongamos una imagen que represente a un boxeador en una determinada posición de combate. Pues bien, esa imagen puede ser usada para comunicarle a alguien cómo debe colocarse, emplazarse; o cómo no debe emplazarse; o cómo se ha colocado en tal y cual lugar un determinado hombre; o etc. Se podría llamar a esta imagen (en terminología química) un radical enunciativo. Similarmente concibió Frege la «suposición[71]».

23. ¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? —Hay de estos *innumerables* géneros: innumerables géneros diferentes de uso de todo lo que llamamos «signos», «palabras», «oraciones». Y esta diversidad no es fija[72], dada de una vez por todas; sino que surgen nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, y otros envejecen y se olvidan. (Una *imagen aproximada* de ello pueden dárnosla las transformaciones en las matemáticas).

La expresión «*juego* de lenguaje» debe realzar aquí que el hablar la lengua es parte de una actividad o una forma de vida[73].

Ten presente la diversidad de juegos de lenguaje mediante estos ejemplos y otros:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes—
Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas—
Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)—.
Detallar un proceso—
Hacer conjeturas sobre el proceso—
Enunciar y comprobar una hipótesis—
Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas—
Inventar una historia; y leerla—
Actuar en el teatro—
Cantar a coro—
Adivinar acertijos—
Hacer un chiste; contarlo—
Resolver un problema de aritmética aplicada—
Traducir de un lenguaje a otro—
Solicitar, agradecer, maldecir, saludar, rezar.

—Es interesante comparar la diversidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la diversidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo también al autor del *Tractatus lógico-philosophicus*).

24. Quien no tenga a la vista la diversidad de juegos de lenguaje tal vez se vea inclinado a preguntas como esta: «¿Qué es una pregunta?». —¿Es la constatación de que no sé esto y aquello o la constatación de que quisiera que el otro me dijera…? ¿O es la descripción de mi estado mental de incertidumbre? —¿Y es el grito «¡Auxilio!» una descripción tal?

Piensa en cuántas cosas distintas se denominan «descripción»: descripción de la posición de un cuerpo mediante sus coordenadas; descripción de una expresión facial; descripción de una sensación táctil; de un estado de ánimo.

Se puede sustituir ciertamente la forma habitual de la pregunta por la de la constatación o la descripción: «Quiero saber si…» o «Dudo si…» —pero con ello no se han aproximado mutuamente los diversos juegos de lenguaje.

La significación de esas posibilidades de transformación, por ejemplo, de todas las oraciones asertivas en oraciones que comienzan con la cláusula «Yo pienso» o «Yo creo» (por tanto, por así decirlo, en descripciones de *mi* vida interior) se mostrará claramente en otro lugar. (Solipsismo).

25. Ocasionalmente se dice: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. [redacted][74][redacted]

26. Se piensa que el aprendizaje del lenguaje consiste en que se nombran objetos. A saber: personas, formas, colores, dolores, estados de ánimo, números, etc. Como se ha dicho: el nombrar es algo similar a adherir una tablilla con un nombre a una cosa. Se puede llamar a eso una preparación para el uso de una palabra. Pero *¿para qué* es una preparación?

27. «Nombramos las cosas y podemos entonces hablar de ellas. Nos referimos a ellas en la alocución». —Como si con el acto de nombrar ya estuviera dado lo que haremos seguidamente. Como si solo hubiera algo que se llama: «hablar de cosas». Mientras que en realidad hacemos las cosas más heterogéneas con nuestras oraciones. Pensemos solo en las exclamaciones. Con sus funciones totalmente diversas.

¡Agua!
¡Vete!
¡Ay!
¡Auxilio!
¡Bonito!
¡No!

¿Estás aún inclinado a llamar a estas palabras «denominaciones de objetos[75]»?

En los lenguajes (2) y (8) no había una cuestión sobre la denominación. Esta y su correlato, la explicación ostensiva, es, como podríamos decir, un juego de lenguaje propio. Esto significa realmente: somos educados, adiestrados, para preguntar: «¿Cómo se llama esto?» —a lo que sigue entonces la denominación. Y hay también un juego de lenguaje: Inventar un nombre para algo. Por tanto, decir: «Esto se llama…», y entonces usar el nuevo nombre. (Así, por ejemplo, los niños denominan a sus muñecas y luego hablan de ellas y a ellas. ¡Piensa igualmente cuán peculiar es el uso del nombre propio con el que *llamamos* al nombrado!).

28. Se puede definir ostensivamente un nombre de persona, el nombre de un color[76], el nombre de un material, un numeral, el nombre de un punto cardinal, etc. La definición del número dos «Esto se llama ‘dos’» —señalando dos nueces— es completamente exacta. —¿Pero cómo se puede definir así el dos? Aquel a quien se facilita la definición no sabe pues *qué* se quiere nombrar con «dos»; ¡supondrá que nombras *ese* grupo de *nueces* «dos»! —*Puede* suponer eso; pero quizá no lo suponga. A la inversa, cuando quiero asignar un nombre a ese grupo de nueces, podría también

comprenderlo mal como un numeral. E igualmente, cuando explico ostensivamente un nombre de persona, él podría considerarlo como nombre de un color, como designación de una raza e incluso como nombre de un punto cardinal. Es decir, la definición ostensiva puede ser interpretada, en *todo* caso, así y de otro modo.

28¿Para explicar la palabra «rojo» se podría señalar algo que *no sea rojo*? Esto sería semejante a como si a alguien que no dominara el castellano se le tuviera que explicar la palabra «modesto» y como explicación se señalase a un hombre arrogante y se le dijera «Este *no* es modesto». El que sea equívoco no es ningún argumento contra el procedimiento de explicación. Toda explicación puede ser malentendida.

Pero bien pudiera preguntarse: ¿Debemos llamar todavía a esto una «explicación»? —Pues, naturalmente, juega en el cálculo un papel distinto de lo que habitualmente llamamos «explicación ostensiva» de la palabra «rojo»; aun cuando tenga las mismas consecuencias prácticas, el mismo *efecto* sobre el aprendiz[77].

29. Quizá se diga: el dos solo puede definirse ostensivamente *así*: «Este *número* se llama ‘dos’». Pues la palabra «número» indica aquí en qué *lugar* del lenguaje, de la gramática, ubicamos la palabra. Pero esto significa que la palabra «número» tiene que ser explicada antes de que aquella definición ostensiva pueda ser comprendida. —La palabra «número» indica en la definición objetivamente esa ubicación, el puesto en el que colocamos la palabra. Y podemos prevenir malentendidos en tanto que decimos: «Este *color* se llama así y así», «Esta *longitud* se llama así y así», etc. Es decir: a veces se evitan de este modo los malentendidos. ¿Pero se puede concebir la palabra «color», o «longitud», solo de *ese* modo? —Tenemos por tanto que explicarlas—. ¡Explicarlas, pues, mediante otras palabras! ¿Y qué ocurre con la última explicación en esta cadena? (No digas «No hay ninguna ‘última’ explicación». Eso es justamente como si quisieras decir: «En esta calle no hay una última casa; siempre se puede edificar una más»).

Si es necesaria la palabra «número» en la definición ostensiva del dos dependerá de si la concibe de modo distinto a como yo la considero sin esa palabra. Y esto dependerá de las circunstancias bajo las que se facilita y de la persona a la que se la facilito.

Y cómo ‘concibe’ él la explicación se muestra en el uso que hace de la palabra explicada.

30. Se podría, pues, decir: La definición ostensiva explica el uso —el significado— de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar efectivamente la palabra en el lenguaje. Cuando yo sé pues que alguien me quiere explicar un concepto de color, entonces me ayudará a comprender la palabra la explicación ostensiva «Esto se llama ‘sepia’». —Y esto puede decirse si no se olvida que ahora se vinculan todo tipo de cuestiones en relación con la palabra «saber» o «está claro».

Ya se tiene que saber (o poder) algo para poder preguntar por la denominación. ¿Pero qué se tiene que saber?

31. Cuando se le muestra a alguien la pieza del rey en el ajedrez y se le dice «Este es el rey en el ajedrez», entonces no se le explica con ello el uso de esa pieza, —a no ser que él ya conozca las reglas del juego salvo en este último extremo: la forma de una pieza del rey. Se puede suponer que haya aprendido las reglas del juego sin que se le mostrase realmente una pieza del juego. La forma de la pieza del juego corresponde aquí al sonido o a la forma[78] de una palabra.

También se puede suponer que alguien haya aprendido el juego sin aprender nunca las reglas o sin formularlas. Quizá ha aprendido primero observando juegos de tablero muy simples y ha progresado a otros cada vez más complicados. También a este se le podría dar la explicación: «Este es el rey» —cuando se le mostrasen, por ejemplo, piezas de ajedrez con una forma inusual. También esta explicación le enseña el uso de la pieza solo porque, como podríamos decir, ya estaba preparado el lugar en el que se colocaría. O también: Solo diremos por tanto que le enseña el uso si el lugar ya está preparado. Y es así aquí, no porque aquel a quien le damos la explicación ya sepa las reglas, sino porque en otro sentido ya domina un juego.

Observa también este caso: Le explico a alguien el juego de ajedrez; y comienzo señalando una pieza y digo: «Este es el rey: Puede moverse así y así, etc.». —En este caso diremos: las palabras «Este es el rey» (o «Esta se llama ‘rey’») serán solo una explicación de la palabra si el aprendiz ya ‘sabe lo que es una pieza de un juego’. Es decir, si ya ha jugado otros juegos o ha mirado ‘con comprensión’ el juego de otros —*y similares*. Pero

solo entonces podrá preguntar cuando aprenda el juego algo relevante: «¿Cómo se llama esto?» —a saber, esta pieza del juego.

Podemos decir: Solo pregunta con sentido por la denominación quien ya sabe que le saca partido para algo.

Podemos también pensar que el preguntado responde: «Decide la denominación tú mismo» —y ahora el que ha preguntado debe responder a todo por sí mismo.

32. Quien llega a un país desconocido aprenderá a veces el lenguaje de los nativos mediante explicaciones ostensivas que ellos le den; y a menudo tendrá que *averiguar* la interpretación de estas explicaciones y unas veces averiguar correctamente y otras erróneamente.

Y ahora podemos, creo yo, decir: [redacted]

33. Qué pasaría si se objetara: «¡No es verdad que uno tenga que dominar un juego de lenguaje para comprender una definición ostensiva, sino que solo tiene —ciertamente— que saber (o averiguar) a dónde señala el que explica! Como, por ejemplo, a la forma del objeto, o a su color, o a la cantidad, etc.». —¿Y en qué consiste eso —‘señalar la forma’, ‘señalar el color’? ¡Señala un trozo de papel! —¡Y ahora señala su forma, —ahora, su color, —ahora, su cantidad (esto suena raro)! —Pues bien, ¿cómo lo has hecho? —Dirás que cada vez te has ‘*referido*’[79] a algo distinto al señalar. Y si pregunto cómo sucede esto, dirás que has concentrado tu atención en el color, forma, etc. Pero ahora pregunto una vez más cómo sucede *esto*.

Piensa que alguien señala un jarrón y dice: «¡Contempla el magnífico azul! —la forma no viene al caso. —» O: «¡Mira la forma magnífica! —el color es indiferente». Es indudable que harás algo *distinto* cuando sigas estas dos invitaciones. Pero ¿haces siempre lo *mismo* cuando diriges tu atención al color? ¡Represéntate pues diferentes casos! Indicaré unos cuantos:

«¿Es ese azul el mismo que aquel de allí? ¿Ves alguna diferencia?—
Mezclas colores y dices: «Es difícil acertar con este azul para el cielo».
«¡Mejorará el tiempo, ya se ve de nuevo el cielo azul!».
«¡Mira qué distintos efectos producen estos dos azules!».
«¿Ves allí el libro azul? Por favor, tráelo aquí».
«Esta señal luminosa azul significa…».
«¿Cómo se llama simplemente este azul? —¿Es ‘índigo’?».

El dirigir la atención al color se efectúa a veces suprimiendo con la mano el contorno de la forma; o no dirigiendo la vista al perfil de la cosa; o mirando fijamente el objeto y tratando de recordar dónde se ha visto ya ese color.

A veces se dirige la atención a la forma, en tanto que la reproducimos; otras veces, parpadeando para no ver claramente el color, etc. Quiero decir: esto y análogos suceden *mientras* se ‘dirige la atención a esto y aquello’. Pero no es solo esto lo que nos permite decir que uno dirige su atención a la forma, el color, etc. Como una jugada de ajedrez no consiste solo en desplazar una pieza de tal y tal modo sobre el tablero, —pero tampoco en los pensamientos y sentimientos del jugador que acompañan la jugada; sino en las circunstancias que denominamos: «jugar una partida de ajedrez», «resolver un problema de ajedrez», y similares.

34. Pero supón que alguien dijese: «Siempre hago lo mismo cuando dirijo mi atención a la forma: sigo el contorno con los ojos y siento al mismo tiempo…». Y supón que este le diese a otro la explicación ostensiva «Esto se llama ‘círculo’» mientras que, con todas esas vivencias, señala un objeto circular —¿no podría interpretar el otro, pese a todo, de modo distinto la explicación, aun cuando vea al que explica que sigue con la mirada la forma y aun cuando sienta lo que siente el que explica? Es decir: esta ‘interpretación’ puede también consistir en cómo haga él ahora uso de la palabra explicada; por ejemplo, a dónde señala cuando recibe la orden «¡Señala un círculo!». —Pues ni la expresión «referir de tal y tal modo la explicación» ni la expresión «interpretar de tal y tal modo la explicación» designan un proceso que acompañe el dar y el oír la explicación.

35. Hay, ciertamente, lo que se puede llamar «vivencias características[80]» del señalar la forma, por caso. Por ejemplo, seguir el contorno con el dedo, o con la mirada, al señalar. —Pero, así como *esto* sucede escasamente en la mayoría de los casos en los que me 'refiero a la forma', así tampoco sucede en todos estos casos ningún otro proceso característico. —Pero además, aunque algo así se repitiese en todos, dependería aún de las circunstancias —es decir, de lo que sucediese antes y después del señalar —si dijésemos «Ha señalado la forma y no el color».

Pues las palabras «Señalar la forma», «referirse a la forma», etc., no se usan como *estas*: «Señalar este libro» (no aquel), «señalar la silla, no la mesa», etc. —Pues, piensa solo cuán diferentemente *aprendemos* el uso de las palabras: «señalar esta cosa», «señalar aquella cosa», y por otro lado: «señalar el color, no la forma», «referirse al *color*», etcétera.

Como se ha dicho, en determinados casos, especialmente al señalar 'la forma' o 'la cantidad', hay vivencias características y modos de señalar —'característicos' porque se repiten frecuentemente (no siempre) cuando se 'refiere' a forma o cantidad. ¿Pero conoces también una vivencia característica al señalar la pieza del juego en cuanto *pieza del juego*? Y, sin embargo, puede decirse: «Me refiero a que esta *pieza del juego* se llama 'rey', no este trozo determinado de madera al que señalo». (Reconocer, desear, acordarse, etcétera).

Cómo se lleva a cabo: ¿*referirse* a las palabras «*Esto* es azul» en un caso, como enunciado sobre el objeto que se indica —en otro, como explicación de la palabra «azul»? En el segundo caso se refiere propiamente a «Esto se llama 'azul'». —¿Se puede referir entonces, en un caso, la palabra «es» a «se llama»; y la palabra «azul» a «'azul'»?, ¿y, en otro caso, el «es» realmente a «es»?

También puede suceder que alguien derive una explicación de las palabras a partir de lo que se refirió en la declaración. [Aquí yace oculta una superstición con graves consecuencias][81].

¿Puedo referirme con la palabra «bububú» a «Si no llueve, iré a pasear»? —Solo en un lenguaje puedo referirme a algo con algo. Esto muestra claramente que la gramática de «referir» no es similar a la de la expresión «representarse algo» y similares.

36. Y hacemos aquí lo que hacemos en miles de casos similares: Puesto que no podemos mostrar *una* acción corporal que denominemos señalar la

forma (en contraposición, por ejemplo, al color), entonces decimos que corresponde a estas palabras una actividad *mental*.

Donde nuestro lenguaje nos hace presuponer un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, vamos a decir, hay un *espíritu*[82].

37. «¿Cuál es la relación entre el nombre y lo nombrado?». —Pues bien, ¿cuál *es* esta? ¡Indaga el juego de lenguaje (2) u otro! Allí se ve en qué consiste esta relación. Esta relación puede también consistir, entre otras muchas cosas, en que al oír el nombre traiga a nuestra mente[83] la imagen de lo nombrado, y consiste también, entre otras cosas, el que se escribe el nombre sobre lo nombrado o en que al señalar lo nombrado se pronuncie.

38. ¿Pero qué nombra, por ejemplo, la palabra «esto» en el juego de lenguaje (8) o la palabra «eso» en la explicación ostensiva «Eso se llama…»[84]? —Si no se quiere generar confusión, lo mejor es que no se diga nunca que estas palabras nombran algo. —Y curiosamente se ha dicho una vez de la palabra «esto» que es el nombre *genuino*. Todo lo que, por lo demás, llamamos «nombre», lo es solo en un sentido inexacto, aproximado.

Esta extraña concepción proviene de una propensión —como se podría decir— a sublimar la lógica de nuestro lenguaje. La respuesta apropiada es: mediante «nombre» nos referimos a cosas *muy diferentes*; la palabra «nombre» caracteriza muy diferentes tipos de usos de una palabra, emparentados entre sí de muchas maneras diferentes —pero entre estos tipos de uso no está el de la palabra «esto».

Es ciertamente verdadero que frecuentemente, por ejemplo, en la definición ostensiva, señalamos lo nombrado y pronunciamos el nombre simultáneamente. Y similarmente pronunciamos, por ejemplo, en la definición ostensiva, la palabra «esto» en tanto que señalamos una cosa. Y la palabra «esto» y un nombre están también frecuentemente en el mismo lugar en el contexto de una oración. Pero lo característico del nombre es justamente el que se explique mediante la ostensión «Esto es N» (o «Esto se llama ‘N’»). ¿Pero explicamos también: «Esto se llama ‘esto’», o «Esto se llama ‘esto’»[85]?

Esto está vinculado con la concepción del nombrar como un proceso, por así decirlo, oculto. Nombrar parece como una *extraña* conexión de una

palabra con un objeto. —Y una tal extraña conexión tiene realmente lugar cuando el filósofo, para poner de manifiesto cuál es *la* relación entre el nombre y lo nombrado, mira fijamente a un objeto ante sí y a la vez repite innumerables veces un nombre o también la palabra «esto». Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *bromea*[86]. Y *ahí* podemos imaginarnos sin duda que nombrar es algún acto mental extraño, casi un bautismo de un objeto. Y también podemos decir la palabra «esto» igualmente *al* objeto, y con ello *interpelarlo* —un extraño uso de esta palabra que ciertamente solo ocurre al filosofar.

39. ¿Pero por qué surge la idea de querer hacer justamente de esta palabra un nombre, cuando palpablemente *no* es un nombre? —Justamente por esto. Porque se siente la tentación de hacer una objeción contra lo que usualmente se llama «nombre»; y esta se puede expresar así: que el nombre debe propiamente designar lo simple. Y esto quizá pudiera fundamentarse así: Un nombre propio en sentido ordinario es, por caso, la palabra «Nothung[87]». La espada Nothung consta de partes en una determinada combinación. Si se combinasen de otra manera, no existiría Nothung. Ahora bien, es evidente que la oración «Nothung tiene un tajo afilado» tiene *sentido* tanto si Nothung está aún entera como si está ya fragmentada. Pero si «Nothung» es el nombre de un objeto, entonces ese objeto ya no existe más cuando Nothung está destrozada; y como el nombre no correspondería a ningún objeto, entonces este no tendría significado. Pero entonces en la oración «Nothung tiene un tajo afilado» figuraría una palabra que no tiene significado y por ello la oración sería un sinsentido. Ahora bien, sí tiene sentido; entonces, siempre debe corresponder algo a las palabras de las que consta. Así pues, la palabra «Nothung» debe desaparecer en el análisis del sentido y en su lugar deben entrar palabras que nombren simplicidad. A estas palabras las llamaremos de modo depreciado[88] los nombres genuinos.

40. Hablemos primero sobre *el* punto de este razonamiento: que la palabra no tiene significado si nada le corresponde. —Es importante constatar que la palabra «significado» se usa ilícitamente en el lenguaje cuando se designa con ella la cosa que ‘corresponde’ a la palabra. Es decir, se

confunde el significado de un nombre con el *portador* del nombre. Cuando el Sr. N. N. muere, se dice que muere el portador del nombre, no que muere el significado del nombre. Y sería un sinsentido hablar así, pues si el nombre dejara de tener significado, entonces no tendría sentido decir «El Sr. N. N. está muerto».

41. En el § 15 hemos introducido nombres propios en el lenguaje (8). Supón que se destroza la herramienta con el nombre «N». A no lo sabe y le comunica a B el signo «N». ¿Tiene ahora significado este signo o no lo tiene? —¿Qué debe hacer B cuando recibe este signo? —No hemos convenido nada sobre esto. Podría preguntarse: ¿Qué *hará*? Bien, quizá se quede perplejo o le muestre a A los trozos. Aquí se *podría* decir: «N» se ha vuelto carente de significado; y esta expresión querría decir que ya no hay ningún uso más del signo «N» en nuestro juego de lenguaje (a no ser que le demos uno nuevo). Por ello, «N» podría también volverse carente de significado debido a que, por el motivo que fuera, se le diera a la herramienta otra designación y el signo «N» ya no se usara en el juego de lenguaje. —Pero también podríamos pensar en una convención por la que B, cuando una herramienta esté destrozada y A le comunique el signo de esa herramienta, tenga que mover la cabeza en respuesta. —Con ello podría” decirse que la orden «N» se incluye en el juego de lenguaje aunque esa herramienta ya no exista, y que el signo «N» tiene significado aunque su portador deje de existir.

42. ¿Pero tienen, por caso, también significado en aquel juego nombres que *nunca* han sido usados como una herramienta? —Supongamos pues que «X» sea un tal signo y que A le comunicase este signo a B —pues bien, podrían incluirse también tales signos en el juego de lenguaje y B tendría quizá que responder también a ellos con un movimiento de cabeza. (Podría concebirse esto como una especie de diversión de ambos).

43. Se puede explicar para una *amplia* clase de casos el uso —si bien, no para *todos* los casos de su uso— de la palabra «significado»: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje.

Y el significado de un nombre se explica a veces en tanto que se indica a su portador.

44. Dijimos: la oración «Nothung tiene una hoja afilada» tiene sentido también cuando Nothung ya esté destrozada. Ahora bien, esto es así porque en este juego de lenguaje se usa también un nombre en ausencia de su portador. Pero podemos pensar en un juego de lenguaje con nombres (es decir, con signos que ciertamente también llamaríamos «nombres») en el que estos se usaran solo en presencia del portador; así *siempre* podrían sustituirse por el pronombre demostrativo con el gesto demostrativo.

45. El demostrativo «esto» nunca puede ser carente de portador. Podría decirse: «Mientras haya un *esto*, tiene también significado la palabra ‘esto’, ya sea *esto* simple o compuesto». —Pero esto no hace de la palabra un nombre. Al contrario; pues un nombre no se usa con el gesto demostrativo, sino que se explica por él.

46. ¿Qué significa que los nombres realmente designan lo simple[89]? —Sócrates (en el *Teeteto*[90]): «Si no me equivoco, he oído decir de muchos esto: que para los *protoelementos* —por decirlo así— a partir de los cuales nosotros y todo lo demás estamos compuestos, no hay ninguna explicación; pues todo lo que es en sí y para sí solo se puede *designar* con nombres; no es posible otra determinación, ni la de que es ni la de que *no es*… Pero lo que es en sí y para sí, tiene que ser… nombrado sin ninguna otra determinación. Por ello, es imposible hablar mediante una explicación de cualquier protoelemento; pues para él no hay otra cosa que la mera denominación; su nombre es todo lo que tiene. Pero como lo que se compone de estos protoelementos es ello mismo un producto entrelazado, por eso también sus denominaciones se convierten en discurso explicativo en este entrelazamiento; pues la esencia de aquel es el entrelazamiento de nombres».

Estos protoelementos fueron también los ‘individuos’ de Russell y también mis ‘objetos’ (Tract. Log. Phil.)[91].

47. ¿Pero cuáles son las partes constituyentes simples de las que se compone la realidad? —¿Cuáles son las partes constituyentes simples de un sillón? —¿Los trozos de madera con los que está compuesto? ¿O las moléculas, o los átomos?— «Simple» significa: no compuesto. Y de esto

depende: ¿en qué sentido ‘compuesto’? No tiene ningún sentido hablar acaso de ‘partes constituyentes simples de la silla’.

O: ¿Consta de partes mi imagen visual de este árbol, de este sillón?, ¿y cuáles son sus partes constituyentes simples? Policromía es un tipo de composición; otra es, por ejemplo, la de un contorno quebrado compuesto de piezas rectas. Y una pieza curva puede llamarse compuesta de una rama ascendente y otra descendente[92].

Si le digo a alguien sin más explicación «Lo que veo ahora ante mí es compuesto», entonces preguntará con razón: «¿Qué quieres decir por ‘compuesto’? ¡Esto puede significar pues cualquier contingencia!». —La pregunta «¿Es compuesto lo que ves?» tiene ciertamente sentido si ya se constatara de qué tipo de composición —es decir, de qué uso peculiar de esta palabra— debería tratarse. Si se hubiera estipulado que la imagen visual de un árbol ha de llamarse «compuesta» cuando se ha visto no solo un tronco sino también ramas, entonces la pregunta «¿Es la imagen visual de este árbol simple o compuesta?» y la pregunta «¿Cuáles son sus partes constituyentes simples?» tendrían un sentido claro —un uso claro. Y naturalmente la respuesta a la segunda pregunta no es «Las ramas» (esa sería una respuesta a la pregunta *gramatical*: «¿A qué *se llama* aquí ‘partes constituyentes simples’?»), sino más bien una descripción de las ramas por separado.

¿Pero no es, por ejemplo, un tablero de ajedrez obvia y absolutamente compuesto? —Tú piensas pues en la composición de 32 cuadrados blancos y 32 negros. ¿Pero no podríamos también decir, por ejemplo, que se compone de los colores blanco y negro y del esquema de una red de cuadrados? Y si hay aquí modos de considerarlo enteramente diferentes, ¿quieres aún decir que el tablero de ajedrez es absolutamente ‘compuesto’? —Preguntar *fuera de* un determinado juego «¿Es compuesto este objeto?» es semejante a lo que hizo una vez un chico joven que debía indicar si los verbos que se usan en ciertos casos en la oración en voz activa o en pasiva y se rompía la cabeza pensando si, por ejemplo, el verbo «dormir» significa algo activo o algo pasivo.

La palabra «compuesto» (y por tanto la palabra «simple») es utilizada por nosotros en un sinnúmero de modos diferentes relacionados entre sí de

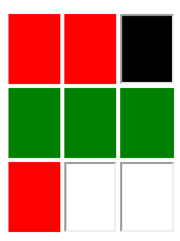
maneras afines. (¿Es el color de una casilla de ajedrez simple o consta de blanco puro y amarillo puro? ¿Y es el blanco simple o consta de los colores del arcoíris? —¿Es este intervalo de 2 cm simple o consta de dos intervalos parciales de 1 cm cada uno? ¿Pero por qué no de un fragmento de 3 cm de largo y un fragmento de 1 cm tomado en sentido negativo opuesto?).

A la pregunta *filosófica*: «¿Es la figura visual de este árbol compuesta, y cuáles son sus partes constituyentes?», la respuesta correcta es: «Eso depende de lo que comprendas por ‘compuesto’». (Y esta no es naturalmente una contestación sino una recusación de la pregunta).

48. Apliquemos el método del § 2 a la *re* presentación del *Teeteto*. Consideremos un juego de lenguaje para el que valga realmente esa representación. El lenguaje sirve para describir combinaciones de cuadrados coloreados sobre una superficie. Los cuadrados forman un complejo con la forma de tablero de ajedrez. Hay cuadrados rojos, verdes, blancos y negros. Las palabras del lenguaje son (por consiguiente): «R», «V», «B», «N», y una oración es una serie de estas palabras. Ellas describen una combinación de cuadrados en la secuencia[93]

1	2	3
4	5	6
7	8	9

Así, por ejemplo, la oración «RRNVVVRBB» describe una combinación de este género:



Aquí la oración es un complejo de nombres al que corresponde un complejo de elementos. Los protoelementos son los cuadrados coloreados.

«¿Pero son estos simples?». —Naturalmente, no sabría qué debería yo llamar en este juego lo «simple». Pero bajo otras circunstancias a un cuadrado monocromo lo llamaría «compuesto» tal vez de dos rectángulos, o de los elementos color y forma. Pero el concepto de composición podría también extenderse de tal modo que la superficie más pequeña se llamase ‘compuesta’ de una mayor y de una que se sustrajera de ella. Compara ‘composición’ de fuerzas, ‘división’ de un intervalo por un punto externo; estas expresiones muestran que bajo ciertas circunstancias nos inclinamos también a concebir lo menor como resultado de la composición de cosas mayores y lo mayor como resultado de la división de lo menor.

¡Pero no sé si debo decir que la figura que nuestra oración describe consta de cuatro elementos o de nueve! Bien, ¿consta esa oración de cuatro letras o de nueve? —¿Y cuáles son *sus* elementos: las letras-tipo o las letras? ¿No es indiferente lo que digamos? ¡Con tal que evitemos malentendidos en el caso particular!

49. ¿Pero qué significa que no podamos explicar (es decir, describir) estos elementos, sino solo nombrarlos? Esto podría acaso expresar que la descripción de un complejo, cuando en un caso límite consta solo de *un* cuadrado, es simplemente el nombre del cuadrado coloreado.

Se podría decir aquí —aunque esto lleve fácilmente a todo tipo de supersticiones filosóficas— que un signo «R» o «N», etc., pueda ser una vez palabra y otra vez oración. Pero que ‘sea palabra u oración’ depende de la situación en la que se pronuncie o escriba. Por ejemplo, si A debe describirle a B complejos de cuadrados coloreados y usa aquí la palabra «R» *sola*, entonces podremos decir que la palabra es una descripción —una oración. Pero si por caso memoriza las palabras y sus significados, o si le enseña a otro el uso de las palabras y las pronuncia durante la enseñanza ostensiva, no diremos que son entonces aquí oraciones. En esta situación la palabra «R», por ejemplo, no es una descripción; se *nombra* con ella un elemento —¡pero por ello sería raro decir aquí que el elemento *solo* se pueda nombrar! Nombrar y describir no están, por cierto, a *un mismo* nivel: el nombrar es un preliminar a la descripción. El nombrar no es aún ninguna jugada en el juego de lenguaje —como tampoco el colocar una pieza de ajedrez es una jugada en el ajedrez. Se puede decir: Cuando se nombra una

cosa todavía no se ha hecho *nada*. Tampoco *tiene* ella un nombre, excepto en el juego. Esto fue también lo que Frege quiso decir: una palabra solo tiene significado en el contexto de la oración[94].

50. ¿Qué significa decir pues de los elementos que no podemos atribuirles ni ser ni no-ser? —Se podría decir: Si todo lo que llamamos «ser» y «no-ser» consiste en la existencia y no-existencia de relaciones entre los elementos, entonces no tiene sentido hablar del ser (no-ser) de un elemento; al igual que si todo lo que llamamos «destrucción» consiste en la separación de elementos, no tiene sentido hablar de la destrucción de un elemento.

Pero se podría decir: No se puede atribuir no-ser al elemento, pues si no *fuese*, entonces no se podría siquiera nombrarlo y así no se podría decir nada de él. —¡Consideremos pues un caso análogo! No se puede decir de *una* cosa que tenga 1 m de longitud ni que no tenga 1 m de longitud, y esto es el metro patrón de París. —Pero con ello, naturalmente, no le hemos adscrito ninguna propiedad relevante, sino que solo he señalado su peculiar papel en el juego de medir con la medida del metro. —Supongamos que las muestras de los colores se conservasen también en París de manera análoga al metro patrón. Así explicamos: «Sepia» significa el color del pro-to-sepia que se conserva allí herméticamente cerrado. Entonces no tendrá sentido decir de esta muestra que tiene este color ni que no lo tiene.

Podríamos expresarlo así: Esta muestra es un instrumento del lenguaje con el que hacemos enunciados sobre el color. En este juego no hay nada representado, sino la representación es el medio. —Y justamente esto vale respecto de un elemento en el juego de lenguaje (48) cuando, al nombrarlo, pronunciamos la palabra «R»: con ello le hemos dado a esta cosa un papel en nuestro juego de lenguaje; ahora pues es un *medio* de *re* presentación. Y decir: «Si no *fuera*, entonces no podría tener ningún nombre» dice pues, ni más ni menos, que: si no existiera[95] esta cosa, entonces no podríamos emplearla en nuestro juego. —Lo que, aparentemente, *tiene que* existir, pertenece al lenguaje. Es un paradigma en nuestro juego; algo con lo que se compara. Y constatar esto puede significar hacer una constatación importante; pero es, sin embargo, una constatación concerniente a nuestro juego de lenguaje —a nuestro modo de representación.

51. En la descripción del juego de lenguaje (48) dije que a los colores de los cuadrados les corresponden las palabras «R», «N», etc. ¿Pero en qué consiste esta correspondencia; hasta qué punto puede decirse que a estos signos les corresponden ciertos colores de los cuadrados? La explicación en (48) estableció solo una conexión entre estos signos y ciertas palabras de nuestro lenguaje (los nombres de los colores). —Pues bien, se presupuso que el uso de los signos en el juego sería enseñado de manera distinta, y precisamente mediante indicación a los paradigmas. Bien; ¿pero qué significa decir ahora que en la *práctica del lenguaje* corresponden a los signos ciertos elementos? —¿Estriba en que quien describe los complejos de cuadrados coloreados dice con ello siempre «R» donde hay un cuadrado rojo; «N» donde hay uno negro, etc.? ¿Pero qué ocurre si se equivoca en la descripción y dice, erróneamente, «R» donde ve un cuadrado negro —cuál es aquí el criterio de que esto fue un *error*? —¿O consiste el que «R» designe un cuadrado rojo en que a los hombres que usan el lenguaje siempre les viene a la mente un cuadrado rojo cuando usan el signo «R»?

Para ver más claramente, tenemos aquí, como en innumerables casos similares, que considerar los detalles del proceso; *observar de cerca* lo que ocurre[96].

52. Si me inclino a suponer que un ratón surge por generación espontánea a partir de harapos grises y polvo, entonces estará bien que investigue meticulosamente esos harapos para indagar cómo pudo esconderse en ellos un ratón, cómo pudo llegar allí, etc. Pero si estoy convencido de que un ratón no puede surgir de estas cosas, entonces quizá esta investigación sea superflua.

Pero debemos primero aprender a comprender qué es lo que se contrapone en la filosofía a una tal consideración de los detalles.

continuar

53. Hay pues *diversas* posibilidades para nuestro juego de lenguaje (48), diversos casos en los que diríamos que un signo nombra en el juego un cuadrado de tal y cual color. Diríamos esto, por ejemplo, si supiésemos que a los hombres que usan este lenguaje se les enseña el uso de los signos de tal y cual manera. O si estuviera formulado por escrito, por caso mediante una tabla, que a este signo le corresponde este elemento, y si esta tabla se

utilizara en la enseñanza del lenguaje y se recurriera a ella para decidir en ciertos casos controvertidos.

Pero podríamos también pensar que una tabla semejante fuese una herramienta en el uso del lenguaje. La descripción de un complejo se produce entonces así: Quien describe el complejo lleva consigo una tabla y busca en ella cada elemento del complejo y pasa de él, en la tabla, al signo (y aquel a quien se le da la descripción también puede traducir las palabras de esta, mediante una tabla, en la intuición de cuadrados coloreados). Podría decirse que esta tabla asume aquí el papel que juegan en otros casos la memoria y la asociación. (No ejecutaremos habitualmente la orden «¡Tráeme una flor roja!» en tanto que consultamos el color rojo en una tabla de colores y luego traemos una flor del color que encontramos en la tabla; pero cuando se trata de elegir, o de mezclar, un determinado tono de rojo, entonces sucede que nos servimos de una muestra o de una tabla).

Si llamamos a una tal tabla la expresión de una regla del juego de lenguaje, entonces se puede decir que a lo que llamamos regla de un juego de lenguaje pueden corresponderle muy diferentes papeles en el juego.

54. ¡Pensemos pues en qué casos decimos que un juego se juega según una regla determinada!

La regla en el juego puede ser una orden en la instrucción[97]. Se le comunica al aprendiz y se ensaya su uso. —O ella es una herramienta del juego mismo. —O: Una regla no se usa ni en la instrucción ni en el juego mismo; ni está fijada en un catálogo de reglas. Se aprende el juego en tanto que se ojea cómo otros lo juegan. Pero decimos que se juega según tales y cuales reglas porque un espectador puede detectar estas reglas de la práctica del juego[98] —como una ley natural que sigue la acción del juego[99]. —¿Pero cómo distingue el observador en este caso entre un error de los jugadores y una acción correcta del juego? —Hay para ello rasgos en la conducta del jugador. Piensa en la conducta característica de aquel que corrige una promesa. Sería posible reconocer que alguien lo hace aun sin comprender su lenguaje.

55. «Lo que designan los nombres del lenguaje tiene que ser indestructible: pues se tiene que poder describir el estado en el que se destruye todo lo que

es destructible. Y en esta descripción habrá palabras; y lo que les corresponde no debe ser entonces destruido, pues de lo contrario las palabras no tendrían significado». No debo serrar la rama sobre la que estoy sentado.

Se podría, ciertamente, objetar de inmediato que la descripción misma tendría que exceptuarse de la destrucción. —Pero aquello que corresponde a las palabras de la descripción, y por tanto no debe ser destruido si ella es verdadera, es lo que da su significado a las palabras —sin lo cual no tendrían significado. —Pero este hombre, en cierto sentido, sí es lo que corresponde a su nombre. Pero él es destructible; y su nombre no pierde su significado cuando el portador es destruido. —Aquello que corresponde al nombre, y sin lo cual no tendría significado, es, por ejemplo, un paradigma que se usa en el juego de lenguaje en conexión con el nombre.

56. ¿Pero de qué manera, si ninguna de esas muestras perteneciera al lenguaje; si, por ejemplo, *recordásemos* el color que designa una palabra? —«Y si la recordamos, entonces precede pues a nuestro ojo interno cuando pronunciamos por caso la palabra. Así pues, tiene que ser en sí indestructible si debe darse la posibilidad de que la recordemos en todo momento»—. ¿Pero qué consideramos pues como el criterio de que la recordemos correctamente? —Cuando trabajamos con una muestra en vez de con nuestra memoria, entonces decimos bajo ciertas circunstancias que la muestra ha cambiado su color y juzgamos esto mediante la memoria. ¿Pero no podríamos bajo ciertas circunstancias hablar también de un oscurecimiento (por ejemplo) de nuestra imagen mnémica? ¿No estamos tan sometidos por la memoria como mediante una muestra? (Pues alguien podría querer decir: «Si no tuviéramos memoria, estaríamos sometidos a una muestra»). —O quizá a una reacción química. Piensa que tienes que pintar un determinado color «C», y es el color que se ve cuando se combinan entre sí las sustancias químicas X e Y. Supón que el color te parezca más claro un día que otro; ¿no dirías bajo ciertas circunstancias: «Debo equivocarme, el color es ciertamente el mismo que el de ayer»? Esto muestra que no siempre nos servimos de lo que nos dice la memoria como si fuera una sentencia arbitral superior e inapelable.

57. «Algo rojo puede ser destruido, pero rojo no puede ser destruido y por ello el significado de la palabra 'rojo' es independiente de la existencia de una cosa roja». —Cierto, no tiene sentido decir que el color rojo (color, no pigmento) se deshizo o se trituró. ¿Pero no decimos «El enrojecimiento desaparece»? ¡Y no te aferres a la idea de que, incluso cuando ya no haya más rojo, podremos evocarlo ante el ojo interno! Esto no es distinto a si quisieras decir que siempre habría una reacción química que produjese una llama roja. —¿Pues qué ocurriría si no pudieses recordar más el color? —Cuando olvidamos qué color es el que tiene este nombre, entonces pierde su significado para nosotros; es decir, ya no podemos jugar con él un determinado juego de lenguaje. Y la situación es entonces comparable a aquella en la que se ha perdido el paradigma que era un recurso de nuestro lenguaje.

58. «Quiero llamar '*nombre*' solo a aquello que no puede estar en la combinación 'X existe'. —Y así no puede decirse 'El rojo existe', porque, si no hubiera rojo, no se podría hablar de él en absoluto». —Más exacto: si «X existe» ha de querer decir tanto como: «X» tiene significado —entonces no es un enunciado que trate de X, sino un enunciado sobre nuestro uso lingüístico, a saber, el uso de la palabra «X».

Nos parece que decimos algo sobre la naturaleza del rojo al decir que de las palabras «El rojo existe» no se deduce ningún sentido. Existe pues 'en y para sí'. La misma idea —que esto es un enunciado metafísico sobre el rojo — se expresa también cuando decimos, por caso, que el rojo es atemporal, y quizá aún más fuerte en la palabra «indestructible».

Pero en realidad lo único que *queremos* es concebir «El rojo existe» como enunciado: la palabra «rojo» tiene significado. O quizá más correctamente: «El rojo no existe» como «'Rojo' no tiene significado». Solo que no queremos decir que aquella expresión *dice* eso, sino que tendría que decir *eso si* tuviera algún sentido. Pero que se contradice a sí misma en el intento de decirlo —ya que el rojo es 'en sí y para sí'. Mientras que solo hay una contradicción en que el enunciado parece que hable del color mientras que debería decir algo sobre el uso de la palabra 'rojo'. —En realidad, sin embargo, decimos seguramente que existe un determinado color; y esto significa tanto como: existe algo que tiene ese color. Y la

primera expresión no es menos exacta que la segunda; en particular allí donde ‘aquello que tiene el color’ no es un objeto físico.

59. «Los *nombres* designan solo aquello que es *elemento* de la realidad. Lo que no se deja destruir; lo que permanece idéntico en toda transformación». —¿Pero qué es esto? —¡Mientras dijimos la oración ya lo tuvimos vagamente en la mente! Expresamos ya una representación totalmente determinada. Una imagen determinada que queremos emplear. Pues la experiencia no nos muestra estos elementos. Vemos *partes constituyentes* de algo compuesto (de un sillón, por ejemplo). Decimos que el respaldo es una parte del sillón, pero a su vez está compuesto él mismo de diversos maderos, mientras que una pata es una parte constituyente más simple. Vemos también una totalidad que se transforma (se destruye), mientras sus partes constituyentes permanecen inmutables. Estos son los materiales a partir de los cuales elaboramos aquella imagen de la realidad.

60. Cuando digo, pues: «Mi escoba está en el rincón», —¿es este en realidad un enunciado sobre el palo y el cepillo de la escoba? En cualquier caso podría reemplazarse el enunciado por otro que diese la posición del palo y la posición del cepillo. Y este enunciado es ciertamente una forma analizada adicionalmente del primero. —¿Pero por qué la llamo «analizada adicionalmente»? —Bueno, si la escoba se encuentra allí, esto ciertamente quiere decir que tienen que estar allí el palo y el cepillo, y relacionados en determinada posición; y esto estaba en cierto modo oculto al principio en el sentido de la oración y es *expresado* en la oración analizada. Así pues, ¿quién dice que la escoba está en el rincón quiere realmente decir: el palo y el cepillo están allí, y el palo está encajado en el cepillo? —Si le preguntáramos a alguien si quería decir eso, probablemente diría que él en modo alguno había pensado en el palo en particular ni en el cepillo en particular. Y esa sería la respuesta *correcta*, pues él no quería hablar ni del palo en particular ni del cepillo en particular. Piensa que en vez de «¡Tráeme la escoba!» le dijeses a alguien: —«¡Tráeme el palo y el cepillo que está encajado en él!». —No sería por tanto la respuesta: «¿Quieres tener la escoba?, ¿y por qué te expresas de manera tan sorprendente?». —¿Comprenderá mejor el enunciado analizado adicionalmente? —Ese

enunciado, podría decirse, produce lo mismo que el usual, pero por una senda embarazosa. —Suponte un juego de lenguaje en el que a alguien se le dan órdenes de traer ciertas cosas compuestas de muchas partes, de moverlas o algo parecido. Y dos modos de jugarlo: en uno (a) las cosas compuestas (escobas, sillas, mesas, etc.) tienen nombres como en (15); en otro (b) solo reciben nombres las partes y el todo se describe con su ayuda. —¿Hasta qué punto una orden del segundo juego es una forma analizada de una orden del primero? ¿Se oculta aquella en esta y es extraída mediante el análisis? —Sí, la escoba se desmonta cuando se separan palo y cepillo; ¿pero consta por ello también la orden de traer la escoba de las partes correspondientes?

61. «Pero, con todo, no negarás que una determinada orden en (a) dice lo mismo que una en (b); ¿y cómo quieres llamar a la segunda sino como una forma analizada de la primera?». —Ciertamente, yo también diría que una orden en (a) tiene el mismo sentido que una en (b); o, como lo he expresado anteriormente: consigue lo mismo. Y esto quiere decir: Si se me mostrara, por caso, una orden en (a) y se planteara la cuestión «¿Qué orden en (b) es en un sentido idéntica a esta?», o también «¿Qué orden en (b) contradice a esta?», entonces yo respondería de tal y cual modo la pregunta. Pero con ello no se ha dicho que nos hemos puesto de acuerdo *en general* sobre el uso de la expresión «tener el mismo sentido» o «conseguir lo mismo». Pues se puede preguntar: ¿En qué caso decimos «Estas son solo dos formas distintas del mismo juego»?

62. Piensa, por caso, que al que se le dan las órdenes en (a) y (b) tiene que consultar una tabla, que asigna entre sí nombres e imágenes, antes de traer lo solicitado. ¿Hace él *lo mismo* cuando ejecuta una orden en (a) y la correspondiente en (b)? —Sí y no. Puedes decir: «La *sutileza* en ambas órdenes es la misma». Yo diría aquí lo mismo. —Pero no está claro en todos los casos lo que debe llamarse la ‘sutileza’ de la orden. (Del mismo modo se puede decir de ciertas cosas: su finalidad es esta o aquella. Lo esencial es que esto es una *lámpara*, que sirve para iluminar —que adorne la habitación, llene un espacio vacío, etc., no es esencial. Pero no siempre se separan claramente lo esencial y lo accidental).

63. Pero la expresión según la cual una oración en (b) es una forma ‘analizada’ de una en (a) nos cautiva fácilmente a pensar que aquella forma es la más fundamental; que previamente ella muestra lo que significa la otra, etc. Pensamos quizá: Quien solo posee la forma no analizable se priva del análisis; pero quien conoce la forma analizada con ella lo posee todo. —¿Pero no puedo decir que tanto *este* como aquel pierden un aspecto de la cosa?

64. Pensemos en el juego (48) algo alterado de modo que en él los nombres no designen cuadrados monocromos, sino rectángulos que consten de dos de esos cuadrados. Tal rectángulo, mitad rojo, mitad verde, se denomina «U»; un rectángulo, mitad verde, mitad blanco, se llama «V», etc. ¿No podríamos concebir seres humanos que tuviesen nombres para esas combinaciones de colores, pero no para los colores individuales? Piensa en los casos en los que decimos: «Esta composición de colores (por caso, la tricolor francesa) tiene un carácter completamente especial».

¿Hasta qué punto requieren un análisis los signos de este juego de lenguaje? Sí, ¿hasta qué punto se puede sustituir este juego por (48)? —Es simplemente *otro* juego de lenguaje; aunque emparentado con (48).

65[100]. Aquí chocamos con la gran cuestión que yace tras todas estas consideraciones[101]. —Pues se me podría objetar ahora: «¡Tú te lo pones fácil! Hablas de todos los posibles juegos de lenguaje, pero nunca has dicho lo que es esencial al juego de lenguaje y, por tanto, del lenguaje. Lo que es común a todos esos procedimientos[102] y lo que los convierte en lenguaje, o en partes del lenguaje. Desatiendes, pues, justamente la parte de la investigación que te generó entonces los mayores quebraderos de cabeza, a saber, lo que concierne a la *forma general de la proposición* y del lenguaje».

Y eso es verdad. —En vez de presentar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada común en estos fenómenos por lo que empleamos la misma palabra para todos— sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras diferentes. Y por este parentesco, o estos parentescos, los llamamos a todos «lenguaje». Intentaré explicar esto.

66. Observa una vez, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos[103]». Me refiero a juegos de mesa, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay de común a todos ellos? —No digas: «*Tiene que* haber algo común a ellos, de lo contrario no se llamarían 'juegos'» —sino, *mira* si hay algo común a todos ellos. —Pues si los intuyes no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos, y por cierto toda una serie. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! Mira, por ejemplo, los juegos de mesa con sus diversos parentescos. Pasa ahora a los juegos de cartas: aquí encuentras muchas correlaciones con aquella primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes y aparecen otros. Si pasamos ahora a los juegos de pelota, entonces algo se mantiene en común, pero mucho se pierde. —¿Son todos ellos '*entretenidos*'? Compara el ajedrez con el tres en raya[104]. ¿O hay siempre un ganar y perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los solitarios. En los juegos de pelota se gana y se pierde; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, entonces ese rasgo ha desaparecido. Mira qué papel juegan la habilidad y la suerte. Y cuán distinta es la habilidad en el ajedrez y la habilidad en el tenis. Piensa ahora en los juegos de corro: Aquí el entretenimiento es lo elemental ¡pero cuántos rasgos característicos distintos han desaparecido! Y así podemos recorrer muchos y muchos otros grupos de juegos. Vemos aparecer y desaparecer parecidos[105]

Y el resultado de esta observación reza ahora: Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos en general y en particular.

67. No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia»; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que existen entre los miembros de una familia: complexión, facciones, color de ojos, andares, temperamento, etc. —Y diré: los 'juegos' constituyen una familia.

Y del mismo modo constituyen una familia, por ejemplo, los tipos de números. ¿Por qué denominamos por caso «número» a algo? Pues acaso porque tiene un parentesco —directo— con algunos que hasta ahora han sido llamados números; y por ello, puede decirse, obtiene un parentesco

indirecto con otros que llamamos *así* también. Y extendemos nuestro concepto de número como cuando al hilar trenzamos un ovillo hilo con hilo. Y la consistencia del hilo no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superponen muchas fibras.

Pero si alguien quisiera decir: «Así pues, hay algo común a todas estas construcciones —a saber, la disyunción de todas estas afinidades»— entonces yo le respondería: aquí solo juegas con una palabra. Del mismo modo se podría decir: hay algo que recorre el hilo entero —a saber, la superposición continua de estas fibras—.

68. «Bien; así pues, según tú se explica el concepto de número como la suma lógica de esos conceptos individuales emparentados entre sí: número cardinal, número racional, número real, etc.; y del mismo modo el concepto de juego sería la suma lógica de los correspondientes conceptos parciales». —Esto no tiene por qué ser así. Pues yo *puedo* fijar además el concepto de 'número' mediante límites rígidos, es decir, usando la palabra «número» como designación de un concepto rígidamente delimitado, pero también puedo usarla de modo que la extensión del concepto *no* esté cerrada mediante un límite. Y así es como empleamos de hecho la palabra «juego». ¿Pues cómo está cerrado el concepto de juego? ¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes especificar el límite? No. Puedes *trazar* alguno: pues no hay aún ninguno trazado. (Pero eso nunca te ha incomodado cuando has usado la palabra «juego[106]»).

«Pero entonces no está regulado el uso de la palabra; no está regulado el 'juego' que jugamos con ella». —No está delimitado por doquier mediante reglas; pero tampoco hay ninguna regla para, por ejemplo, cuán alto se deba lanzar la pelota en el tenis, o cuán fuerte, y sin embargo el tenis es un juego y también tiene reglas.

69. ¿Cómo le explicaríamos a alguien qué es un juego? Creo que le describiríamos *juegos* y podríamos añadir a la descripción: «esto, *y análogos*, se denominan 'juegos'». ¿Y sabemos nosotros mismos algo más? ¿Acaso solo a los demás no les podemos decir *exactamente* lo que es un juego? —Pero esto no es ignorancia. No conocemos los límites porque ninguno está trazado. Como hemos dicho, podemos —con una finalidad

específica— trazar un límite. ¿Hacemos ahora con ello que el concepto se use? ¡De ningún modo! Excepto para esta finalidad específica. Tan poco como se podría usar la medida de longitud ‘1 paso’ dando la definición: 1 paso = 75 cm. Y si quieres decir «Pero anteriormente no era una medida de longitud exacta», entonces respondo: bien, entonces era una inexacta. —Aunque todavía me debas la definición de exactitud.

70. «Pero si, de ese modo, el concepto de ‘juego’ es ilimitado, entonces no sabes realmente a lo que te referiste mediante ‘juego’». —Si presento la descripción: «El suelo estaba totalmente cubierto de plantas», —¿querrás decir que no sé de qué hablo mientras no pueda dar una definición de planta?

Una explicación de lo que quiero decir sería, por caso, un dibujo y las palabras: «Así, aproximadamente, se veía el suelo». También podría decir: «*exactamente* así se veía». —Así pues, ¿estaban exactamente ahí *estas* hierbas y hojas, en estas posiciones? No, no significa eso. Y no reconocería ninguna imagen, en *este* sentido, que fuera exacta.

> Alguien me dice: «¡Enséñales un juego a los niños!». Yo les enseño a apostar con dinero a los dados y el otro me dice «No me refería a ese juego». ¿Tenía que tener en mente cuando me dio la orden la exclusión del juego de los dados[107]?

71. Se podría decir que el concepto de ‘juego’ es un concepto de bordes borrosos. —«¿Pero es un concepto borroso a fin de cuentas *un concepto*?». —¿Es una fotografía difusa a fin de cuentas una imagen de un hombre? Sí; ¿se podría reemplazar siempre con provecho una imagen difusa mediante una nítida? ¿No es a menudo la difusa la que necesitamos justamente?

Frege compara el *concepto* con un área[108] y dice: un área delimitada sin claridad no podría denominarse en realidad un área. Esto significa seguramente que no podemos hacer nada con él. —Pero ¿carece de sentido decir: «¡Detente aproximadamente aquí!»? Suponte que yo estuviera con otro en un lugar y dijese eso. Con ello, no trazo ni siquiera un límite, sino que acaso hago con la mano un movimiento ostensivo —como si le mostrase un determinado *punto*. Y justamente así es como se explica lo que es un juego. Se dan ejemplos y se desea que sean comprendidos en un cierto

sentido. —Pero con esta expresión no me refiero a: que él deba ahora ver en estos ejemplos lo común que yo —por alguna razón— no pude expresar. Sino a: él debe ahora *usar* estos ejemplos de un modo determinado. La ejemplificación no es aquí un medio *indirecto* de explicación —a falta de uno mejor. Pues cualquier explicación general puede ser malentendida también. *Así* jugamos precisamente el juego. (Me refiero al juego de lenguaje con la palabra «juego»).

72. *Ver lo común*. Supon que le muestro a alguien diferentes imágenes de colores y digo: «El color que ves en todas ellas se llama ‘ocre’». —Esta es una explicación que será comprendida cuando busque y vea lo que es común a aquellas imágenes. El puede entonces mirar lo común, por tanto, señalarlo.

Compara con: Le enseño figuras con diferentes formas, todas pintadas del mismo color, y digo: «Lo que estas tienen en común entre sí se llama ‘ocre’».

Y compara con: Le enseño muestras de diferentes tonalidades de azul y digo: «El color que es común a todas lo llamo ‘azul’».

73. Si alguien me explica los nombres de los colores en tanto que señala las muestras y dice «Este color se llama ‘azul’, este ‘verde’…», entonces este caso puede compararse en muchos respectos con ponerme en las manos una tabla en la que estuviesen las palabras bajo las muestras de colores. —Aunque esta comparación puede desorientar de muchas maneras. —Se está inclinado pues a dilatar la comparación: Haber comprendido la explicación quiere decir tener en mente un concepto de lo explicado, y esto es una muestra o imagen. Si se me enseñan ahora diferentes hojas y se dice «Esto se llama ‘hoja’», obtengo un concepto de la forma de hoja, una imagen de ella en la mente. —¿Pero qué aspecto tiene la imagen de una hoja que no muestra ninguna forma determinada sino lo que es común a todas las formas de hoja’? ¿Qué tonalidad tiene la ‘muestra en mi mente’ del color verde —de lo que es común a todas las tonalidades del verde?

«¿Pero no podrían existir esas muestras ‘generales’? ¿Pongamos por caso una hoja esquemática o una muestra de verde *puro*?». —¡Ciertamente! Pero que ese esquema sea comprendido como *esquema* y no como la forma

de una hoja determinada, y que una tablilla de verde puro se comprenda como muestra de todo lo que es verdoso y no como muestra de verde puro —eso reside a su vez en el modo de uso de las muestras.

Pregúntate: ¿Qué *configuración* ha de tener la muestra del color verde? ¿Debe ser rectangular?, ¿o sería entonces la muestra de un rectángulo verde? —¿Debe, pues, ser de forma ‘irregular’? ¿Y qué nos impide entonces mirarla —o sea, usarla— solo como muestra de la forma irregular?

74. Aquí corresponde también el pensamiento de que quien mira esta hoja como muestra ‘de la forma de hoja en general’, *ve* algo distinto que quien la considera, por caso, como muestra de esta forma determinada. Ahora bien, pudiera ser así —aunque no sea así—, pues solo expresaría que, por experiencia, quien *ve* la hoja de determinada manera la usa entonces de tal y tal modo o conforme a estas y aquellas reglas. Hay naturalmente un ver *así* y *de otro modo*; y hay también casos en los que quien ve una muestra *así*, la usará por lo general de *esta* manera; y, quien la vea de otro modo, de otra manera. Por ejemplo, quien vea el dibujo esquemático de un cubo como una figura plana que conste de un cuadrado y dos rombos quizá ejecute la orden «¡Tráeme algo así!» de otro modo que quien vea la imagen espacialmente.

75. ¿Qué significa saber qué es un juego? ¿Qué significa saberlo y no poderlo decir? ¿Es este saber equivalente de algún modo a una definición no formulada? ¿De modo que, si se formulara, yo podría reconocerla como la expresión de mi saber? ¿No es mi saber, mi concepto de juego, enteramente expresado en la explicación que yo podría dar? Es decir, que yo describa ejemplos de varios tipos de juego, mostrando cómo se pueden construir por analogía estos de aquellos, diciendo que difícilmente llamaría a esto o a aquello un juego, y así sucesivamente.

76. Si alguien trazase un límite nítido yo podría no reconocerlo como el que siempre quise trazar también o el que he trazado mentalmente. Pues yo no quise trazar ninguno definitivamente. Se puede decir pues: su concepto no es el mismo que el mío, sino emparentado con él. Y el parentesco es el de dos imágenes, una de las cuales consta de manchas de color difusamente

delimitadas y la otra de manchas similarmente conformadas y repartidas, pero nítidamente delimitadas. El parentesco es, pues, tan innegable como la diferencia.

77. Y si llevamos aún más lejos esta comparación, entonces está claro que el grado en el que la imagen nítida *puede* asemejarse a la borrosa depende del grado de borrosidad de la segunda. Pues piensa que debes bosquejar una imagen nítida ‘correspondiente’ a una borrosa. En esta hay un rectángulo rojo difuso; tú colocas en su lugar uno nítido. Ciertamente —se pueden trazar diversos de esos rectángulos nítidos que correspondan a los difusos. —Pero si en el original los colores se entremezclan sin indicio de un límite —¿no se convertirá en una tarea desesperada trazar una imagen nítida que corresponda a la difusa? ¿No tendrás entonces que decir: «Aquí bien podría igualmente trazar tanto un círculo como un rectángulo, o pintar una forma de corazón; pues fluyen todos los colores entremezclándose entre sí. Todo es cierto —y nada»? —Y en esta posición se encuentra, por ejemplo, quien, en estética o ética, busca definiciones que correspondan a nuestros conceptos.

Pregúntate siempre ante esta dificultad: ¿Cómo hemos *aprendido* pues el significado de esta palabra (por ejemplo, «bueno»)? ¿A partir de qué ejemplos; en qué juegos de lenguaje? Verás entonces fácilmente que la palabra ha de tener una familia de significados.

78. Compara: *saber* y *decir*:

> cuántos metros de altura tiene el Mont Blanc—
> cómo se usa la palabra «juego»—.
> cómo suena un clarinete.

Quien se sorprende de que se pueda saber algo sin decirlo quizá piense en un caso como el primero. Ciertamente no en uno como el tercero.

79. Considera este ejemplo: Si se dice «Moisés no existió», entonces eso puede significar cosas muy diferentes. Puede significar: los israelitas no tuvieron *un* caudillo cuando se marcharon de Egipto —o: su caudillo no se

llamaba Moisés— o: no existió ninguna persona que haya realizado todo lo que la Biblia relata de Moisés —o etc. —Según Russell podríamos decir: el nombre «Moisés» puede ser definido mediante diversas descripciones. Por ejemplo, como: «el hombre que condujo a los israelitas a través del desierto», «el hombre que vivió en ese tiempo y en ese lugar y que fue llamado entonces ‘Moisés’», «el hombre que de niño fue sacado del Nilo por la hija del faraón», etc. Y según asumamos una u otra definición, la proposición «Moisés existió» recibe un sentido distinto y lo mismo cualquier otra proposición que trate de Moisés. —Y si nos dicen «N no existió», preguntamos también: «¿Qué quieres decir? ¿Quieres decir que…, o que…, etcétera?».

Pero cuando expreso ahora un enunciado sobre Moisés[109] —¿estoy siempre dispuesto a poner por «Moisés» cualquiera de esas descripciones? Quizá diga pues: Por «Moisés» quería decir el hombre que hizo lo que la Biblia relata de Moisés, o mucho de ello. ¿Pero cuánto? ¿He decidido cuánto tiene que resultar falso para que yo abandone mi proposición por falsa? ¿Tiene pues el nombre «Moisés» un uso fijo y unívocamente determinado para mí en todos los casos posibles? —¿No se trata más bien de que tengo a mi disposición, por así decirlo, toda una serie de apoyos y estoy dispuesto a apoyarme en uno si se me llegara a retirar el otro, y a la inversa? —Considera todavía otro caso[110]. Cuando digo «N ha muerto», puede exhibir el distintivo esencial del significado del nombre algo así: Creo que ha vivido un hombre a quien (1) he visto aquí y allá, que (2) tenía tal y cual aspecto (imágenes), (3) hizo esto y aquello y (4) en la vida civil lleva ese nombre «N». —Si se me pregunta lo que entiendo por «N», yo enumeraría todo eso o parte de ello, y diferentes cosas en diferentes ocasiones. Mi definición de «N» sería pues: «el hombre para el que vale todo esto». —¡Pero y si ahora algo de ello resultara falso! —¿Estaré dispuesto a considerar como falsa la proposición «N ha muerto» —aunque resultase falso tan solo algo que me parezca incidental? ¿Dónde se encuentra el límite de lo incidental? —Si hubiese dado una explicación del nombre en un caso así, yo estaría ahora dispuesto a alterarla.

Y esto puede expresarse así: Uso el nombre «N» sin significado *fijo*. (Pero eso perjudica tan poco a su uso como el que una mesa descanse sobre

cuatro patas, en vez de tres, y por ello se tambalee en ciertas circunstancias).

¿Debe decirse que uso una palabra cuyo significado no conozco, y por tanto, hablo sin sentido? —Di lo que quieras con tal de que no te impida ver cómo se comporta. (Y cuando lo veas no vas a decir ciertas cosas).

(La vacilación de las definiciones científicas: Lo que hoy vale como un concomitante empíricamente establecido del fenómeno A se utilizará mañana como definición de «A»).

80. Yo digo: «Ahí hay un sillón». ¿Qué pasa si me acerco, lo quiero asir y desaparece súbitamente de mi vista? —«Así pues, no era un sillón sino alguna ilusión»—. Pero en un par de segundos lo vemos de nuevo y podemos asirlo, etc. —«Entonces, el sillón estaba allí y su desaparición fue alguna ilusión»—. Pero supón que después de un tiempo desaparece de nuevo —o parece que desaparece. ¿Qué debemos decir ahora? ¿Dispones de reglas para tales casos —que digan si aún entonces se puede llamar a algo «sillón»? ¿Pero se pierde al usar la palabra «sillón»?; ¿y debemos decir que realmente no asociamos ningún significado a esta palabra ya que no estamos equipados con reglas para todos sus usos posibles?

81. F. P. Ramsey insistió una vez conversando conmigo en que la lógica es una 'ciencia normativa'[111]. No sé exactamente qué idea tenía en mente; pero estaba sin duda íntimamente relacionada con aquella de la que solo más tarde me percaté: a saber, que en filosofía *comparamos* frecuentemente el uso de las palabras con juegos, cálculos según reglas fijas, pero no podemos decir que quien usa el lenguaje *tenga que* jugar tal juego. —Pero si se dice entonces que nuestra expresión lingüística se *aproxima solo* a esos cálculos, entonces se está con ello inmediatamente al borde de un malentendido. Pues entonces puede parecer como si hablásemos en lógica de un lenguaje *ideal*. Como si nuestra lógica fuera una lógica, igualmente, para el espacio vacío. —Mientras que la lógica no trata aún del lenguaje —o del pensamiento— en el sentido en que una ciencia natural trata de un fenómeno natural, máxime, lo que se puede decir es que *construimos* lenguajes ideales. Pero aquí la palabra «ideal» sería engañosa, pues suena como si esos lenguajes fuesen mejores, más perfectos, que nuestro lenguaje

natural; y como si necesitásemos al lógico para que él, definitivamente, mostrase a los hombres qué aspecto tiene un enunciado correcto.

Todo esto, sin embargo, solo puede aparecer bajo la luz correcta cuando se haya alcanzado mayor claridad sobre los conceptos de comprensión, referir y pensar. Pues entonces también se volverá claro lo que puede inducirnos (y me ha inducido) a pensar que quien pronuncia una oración y *refiere*, o *comprende*, opera con ello con un cálculo según reglas determinadas.

82. ¿Qué denomino con 'la regla con la que él actúa'? —¿A la hipótesis que describe satisfactoriamente su uso de las palabras, que observamos; o a la regla a la que hace referencia al usar el signo; o a la que nos da por respuesta si le preguntamos por su regla? —¿Qué ocurre si la observación no permite reconocer claramente ninguna regla y la pregunta no exterioriza ninguna? —Pues él me dio por cierto una explicación cuando le pregunté qué es lo que quería decir por «N», pero estuvo dispuesto a revocar y alterar esa explicación[112]. —¿Cómo debo, pues, determinar la regla con la que juega? El mismo no la sabe. —O más correctamente: ¿Qué debe aún decir aquí la expresión «regla con la que actúa»?

83. ¿No nos arroja cierta luz aquí la analogía del lenguaje con el juego? Podemos suponer perfectamente que unas personas se entretienen en un prado, jugando con una pelota, de tal manera que empezaron diversos juegos en uso sin acabar de jugar algunos de ellos, y entre tanto arrojan a lo alto la pelota sin plan alguno, se persiguen mutuamente bromeando y se arrojan la pelota, etc. Y ahora dice uno: Durante todo el tiempo la gente juega un juego de pelota y se rigen para ello en cada lanzamiento por reglas determinadas.

¿Y no se da también el caso en que jugamos —"*make up the rules as we go along*[113]"? Y también incluso aquel en el que las alteramos —*as we go along*.

84. Dije del uso de una palabra: no está delimitada por doquier por reglas. ¿Pero qué apariencia tiene un juego que está delimitado por doquier por reglas? Cuyas reglas no entrañan duda alguna; que tapan todos los huecos.

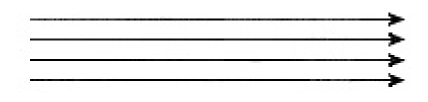
—¿No podemos suponer una regla que regule el uso de la regla? ¿Y una duda que subsane *esa* regla —y así sucesivamente?

Pero eso no significa que dudemos porque es posible *pensar* una duda. Puedo pensar perfectamente que alguien dude siempre, antes de abrir su puerta, de si no se ha abierto un abismo detrás de él y que se cerciore de ello antes de entrar por la puerta (y puede resultar alguna vez que él tuvo razón) —pero no por eso dudo yo en el mismo caso.

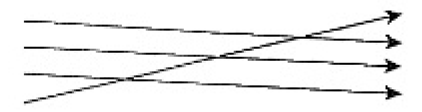
85. Una regla está ahí como un indicador de caminos. —¿No deja ninguna[114] duda abierta sobre el camino que debo tomar? ¿Muestra en qué dirección debo ir cuando paso junto a él: si sigo la carretera, o la senda, o campo a través? ¿Pero dónde se encuentra en qué sentido tengo que seguirlo: en la dirección de la mano o (por ejemplo) en la opuesta? —Y si en vez de un solo indicador de caminos hubiese una secuencia cerrada de indicadores de caminos o se trazara el suelo con marcas de tiza —hay para ellos solo *una* interpretación? —Así pues, puedo decir que el indicador de caminos deja una duda abierta. O, más bien: él deja a veces una duda abierta, a veces no. Y esta ya no es una proposición filosófica, sino una proposición empírica.

86. Un juego de lenguaje como (2) se juega con ayuda de una tabla. Los signos que A le da a B son ahora signos escritos. B tiene una tabla; en la primera columna están los signos escritos que se usan en el juego, en la segunda hay imágenes de formas de ladrillo. A le enseña a B uno de esos signos escritos; B lo consulta en la tabla, mira la imagen situada enfrente, etc. La tabla es pues una regla con la que él se orienta al ejecutar las órdenes. —La consulta de la imagen en la tabla se aprende por adiestramiento y una parte de este adiestramiento consiste, por caso, en que el alumno aprenda a pasar el dedo horizontalmente sobre la tabla de izquierda a derecha; aprende pues, por así decirlo, a trazar una serie de rayas horizontales.

Piensa que se introdujeran ahora diferentes modos de leer una tabla; a saber, una vez, como arriba, según el esquema:



otra vez según este esquema:



u otro diferente. —Un esquema semejante se adjunta a la tabla como regla que denote como debe ser usada.

¿No podemos representar ahora otras reglas para explicar *esta*?, ¿y era, por otro lado, incompleta aquella primera tabla sin el esquema de las flechas? ¿Y lo son las otras tablas incompletas sin su esquema[115]?

87. Supón que explico: «Por 'Moisés' me refiero al hombre, en caso de que hubiera habido tal, que sacó a los israelitas de Egipto, comoquiera que se llamara y lo que hiciera o no hiciera». —Pero sobre las palabras de esta explicación se puede dudar posiblemente de modo similar como acerca del nombre «Moisés» (¿a qué llamas «Egipto», a quiénes «los israelitas», etc.?). Y estas preguntas no alcanzan un fin cuando abordamos palabras como «rojo», «oscuro», «dulce». —«Pero entonces, ¿cómo me ayuda una explicación a comprender, si después de todo no es ella la última? ¡La explicación entonces nunca termina; así que después de todo no comprendo, y nunca comprenderé, a lo que se refiere!». —Como si una explicación pendiera, por así decirlo, en el aire si no se apoyara en otra. Mientras que una explicación puede ciertamente descansar en otra que se ha dado, pero ninguna requiere de otra —a no ser que *nosotros* la necesitemos para evitar un malentendido. Se podría decir: Una explicación sirve para apartar o prevenir un malentendido —por tanto, uno que sobrevendría sin la explicación; pero no: cualquiera que yo me pueda representar.

Puede fácilmente parecer como si toda duda *mostrase* solo un hueco existente en el fundamento; de modo que una comprensión segura solo es entonces posible si primero dudamos de todo aquello de lo que *pueda* dudarse y luego subsanamos todas esas dudas.

El indicador de caminos está en orden —si, en circunstancias normales, cumple su finalidad.

88. Si le digo a alguien «¡Detente aproximadamente aquí!» —¿no podría funcionar perfectamente esta explicación? ¿Y no podría fracasar también cualquier otra?

«¿Pero no es sin embargo inexacta la explicación?». —Cierto; ¿por qué no ha de llamarse «inexacta»? ¡Pero acaso comprendemos lo que significa «inexacta»! Pues no significa ahora «inútil». ¡Y consideremos lo que llamamos una explicación «exacta», en contraposición con esta explicación! ¿Quizá el delimitar un área mediante una línea de tiza? Aquí se nos ocurre al punto que la línea tiene una anchura. Más exacto sería pues un límite coloreado. ¿Pero tiene esta exactitud aún aquí una función?; ¿no marcha en punto muerto[116]? Y tampoco hemos determinado aún lo que debe valer atravesar ese límite nítido; cómo, con qué instrumentos, se ha de constatar. Etcétera.

Comprendemos lo que significa: poner un reloj de bolsillo en hora exacta, o ajustarlo para que sea puntual. ¿Pero qué pasa si se preguntara: Es esta precisión una precisión ideal, o cuánto se le aproxima? —Podríamos ciertamente hablar de mediciones del tiempo en las que hay una precisión distinta y, como diríamos, hay mayor exactitud, que en la medición del tiempo con el reloj de bolsillo. En las que las palabras «poner el reloj en hora exacta» tienen un significado distinto, aunque emparentado, y «mirar la hora» es un proceso distinto, etc. —Si ahora le digo a alguien: «Deberías venir a comer más puntualmente; sabes que se empieza exactamente a la una» —¿no nos referimos aquí realmente a la *precisión*?; porque puede decirse: «Piensa en la determinación del tiempo en el laboratorio o en el observatorio astronómico; *ahí* ves lo que significa ‘precisión’».

«Inexacto» es realmente un reproche, y «exacto» una aprobación. Y esto quiere decir: lo inexacto no alcanza su fin tan cabalmente como lo exacto. De ahí depende, pues, lo que denominemos «la meta». ¿Es inexacto si no doy nuestra distancia del sol con 1 metro de precisión; y al carpintero, la anchura de la mesa con 0,001 mm?

Un ideal de precisión no se ha previsto; al respecto, no sabemos lo que debemos representar —a no ser que tú mismo estipules lo que debe

llamarse así. Pero te sería difícil acertar con una estipulación tal; una que te satisfaga.

89. Con estas consideraciones nos encontramos en el lugar donde se plantea el problema[117]: ¿Hasta qué punto es la lógica algo sublime[118]?

Pues parecía que le correspondía una especial profundidad —un significado universal. Ella estaría, así parecería, en el fundamento de todas las ciencias. —Pues la consideración lógica indaga la esencia de todas las cosas. Quiere ver las cosas en su fundamento[119] y no debe ocuparse de si lo que sucede efectivamente es tal o cual. —No emana de un interés por las cuestiones de hecho[120] de los acontecimientos naturales, ni de la necesidad de captar conexiones causales. Sino de una aspiración a comprender el fundamento, o esencia, de todo lo que tiene que ver con la experiencia. Pero no como si debiéramos para ello rastrear nuevas cuestiones de hecho: es más bien esencial a nuestra investigación el que no queramos aprender nada *nuevo* con ella. Queremos *comprender* algo que ya está patente ante nuestros ojos. Pues es *esto* lo que, en algún sentido, parecemos no comprender.

Agustín de Hipona (*Conf*. XI, 14): «*quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio*[121]». —Esto no se podría decir de una pregunta de la ciencia natural (por caso aquella acerca del peso específico del hidrógeno). Aquello que se sabe cuando nadie nos pregunta, pero no se sabe cuando lo debemos explicar, es algo sobre lo que debemos *reflexionarP* (Y obviamente algo sobre lo que por alguna razón uno reflexiona con dificultad).

90. Nos parece como si tuviéramos que *entrever* los fenómenos[122]: nuestra investigación, sin embargo, no se orienta a los fenómenos, sino, como se podría decir, a las ‘*posibilidades*’ de los fenómenos[123]. Reflexionamos, significa, el *tipo de enunciados* que hacemos sobre los fenómenos. De ahí que Agustín de Hipona reflexione también sobre los diversos enunciados que se hacen sobre la duración de los sucesos, sobre su pasado, presente o futuro. (Estos no son, naturalmente, enunciados *filosóficos* sobre el tiempo, pasado, presente y futuro).

Nuestra observación es por ello gramatical. Y esta observación arroja luz sobre nuestro problema en tanto en cuanto desaloja malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados ámbitos de nuestro lenguaje. —Algunos de ellos se pueden eliminar en tanto en cuanto se sustituye una forma de expresión por otra;

esto puede llamarse un «análisis» de nuestras formas de expresión, pues el proceso tiene a veces semejanza con una descomposición.

91. Sin embargo, ahora podría parecer como si hubiera algo como un análisis último de nuestras formas de lenguaje, es decir, *una* forma completamente descompuesta de la expresión. Es decir: como si nuestras formas de expresión usuales estuviesen, esencialmente, aún sin analizar; como si hubiera algo oculto en ellas que debiera sacarse a la luz. Si esto ocurre, entonces con ello la expresión se aclara completamente y nuestro problema se resuelve.

También se puede decir así: Apartamos malentendidos en la medida en que hacemos más exacta nuestra expresión: pero ahora puede parecer como si aspirásemos a un determinado estado de exactitud perfecta; y como si esto fuera el objetivo propio de nuestra investigación.

92. Esto se expresa en la pregunta acerca de la *esencia*[124] del lenguaje, de la proposición, del pensamiento. —Pues si nosotros también tratamos de comprender la esencia del lenguaje en nuestras investigaciones —su función, su estructura—, entonces no es, sin embargo, *esto* lo que esta pregunta tiene a la vista. Pues ella ve en la esencia no algo que esté ya manifiestamente abierto y que mediante la ordenación se vuelva perspicuo[125], sino algo que yace *bajo* la superficie. Algo que yace en el interior, que lo vemos cuando penetramos el asunto y que un análisis debe desenterrar.

'*La esencia nos está oculta*': esta es la forma que toma ahora nuestro problema. Preguntamos: «¿*Qué es* el lenguaje?», «¿*Qué es* la proposición?». Y la respuesta a estas preguntas ha de darse de una vez por todas; e independientemente de cualquier experiencia futura.

93. *Uno* podría decir: «Una proposición es lo más cotidiano del mundo», y *otro*: «¡Una proposición —eso es algo muy extraño!». —Y este no puede: simplemente mirar cómo funcionan las proposiciones. Porque las formas de nuestro modo de expresión que conciernen a las proposiciones y al pensamiento se lo impiden[126].

¿Por qué decimos que la proposición es algo insólito? Por un lado, a causa del enorme significado que le corresponde. (Y esto es correcto).

Por otro lado, este significado y una tergiversación de la lógica del lenguaje nos seducen induciéndonos a pensar que la proposición debe efectuar algo extraordinario, singular. —Por un *malentendido* nos parece como si la proposición *hiciese* algo extraño.

94. 'La proposición, ¡una cosa insólita!': ahí reside ya la sublimación de toda la representación[127]. La propensión a suponer una entidad intermedia entre los *signos* proposicionales y los hechos[128]. O también, a querer purificar, sublimar, el signo proposicional mismo. —Pues, el que veamos que tratamos las cosas ordinarias nos lo impiden de distintas maneras nuestras formas de expresión, en tanto que nos envían a la caza de quimeras.

95. «El pensamiento[129] tiene que ser algo único». Cuando decimos, *referimos*, que se comporta de tal y cual manera, entonces dondequiera que se encuentre el hecho, a lo que nos referimos, no sustenta nada: sino que nos referimos a que es *esto y esto —así y así*. —Se puede, sin embargo, expresar esta paradoja (que tiene la forma de una trivialidad) también así: Se puede *pensar* lo que no es un acontecimiento.

96. El engaño concreto al que aquí se hace alusión se conecta por diversos lados con otros. El pensamiento, el lenguaje, nos aparece ahora como el único correlato, imagen, del mundo. Los conceptos: proposición, lenguaje, pensamiento, mundo, están en serie uno tras otro, cada uno equivalente a los demás. (¿Pero para qué han de usarse ahora estas palabras? Falta el juego de lenguaje en el que han de aplicarse).

97. El pensamiento está rodeado de un nimbo[130]. —Su esencia, la lógica, representa un orden, y por cierto, el orden a priori del mundo, esto es, el orden de las *posibilidades* que tienen que ser comunes a mundo y pensamiento. Pero este orden, parece, tiene que ser *sumamente simple*. Es *anterior* a toda experiencia; tiene que atravesar toda la experiencia; no puede adherírsele ninguna opacidad o inseguridad empírica. —Tiene que ser más bien de cristal purísimo. Pero este cristal no aparece como una abstracción; sino como algo concreto, incluso como lo más concreto y al mismo tiempo lo *más duro. (Tract. log. phil*. 5.5563)[131].

Estamos bajo el engaño de que lo específico, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de comprender la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de la proposición, la palabra, la deducción, la verdad, la experiencia, etc. Este orden es un *super-orden* entre —por así decirlo —*super —conceptos*. Mientras que, por cierto, las palabras «lenguaje», «experiencia», «mundo», si es que tienen un uso, han de tenerlo tan bajo como las palabras «mesa», «lámpara», «puerta».

98. Por un lado, está claro que toda oración de nuestro lenguaje ‘está bien, tal como está’[132]. Es decir, que no *aspiramos* a un ideal: Como si nuestras oraciones ordinarias, vagas, aún no tuviesen un sentido totalmente irreprochable y tuviéramos primero que construir un lenguaje perfecto[133]. —Por otro lado, parece claro: Donde hay sentido tiene que haber orden perfecto. —Así es que tiene que hallarse el orden perfecto incluso en las oraciones más imprecisas.

99. El sentido de la oración —se puede decir— puede ciertamente dejar abierto esto o aquello, pero la oración ha de tener, sin embargo, *un* sentido determinado. Un sentido indeterminado —eso no sería en realidad *quizá ningún* sentido. —Eso es como: Un límite borroso, esto no es realmente ningún límite. Aquí se piensa quizá así: Si digo «he encerrado al hombre firmemente en la habitación —solo ha quedado abierta *una* puerta» —entonces, sencillamente no lo he encerrado. Está solo aparentemente encerrado. Estaríamos inclinados a decir aquí: «entonces no has hecho nada

con ello». Un deslinde que tiene un agujero es tan bueno como *quizá ninguno*. —¿Pero es esto verdad?

100. «Pero no es un juego si hay una vaguedad *en las reglas*». —¿Pero, entonces no *es* ningún juego? —«Sí, quizá quieras llamarlo 'juego', pero en cualquier caso no es un juego perfecto[134]». Es decir: después de todo está enrarecido y yo me intereso pues por lo que aquí ha sido enrarecido. —Pero quiero decir: malentendemos el papel que juega el ideal en nuestro modo de expresión. Es decir: lo llamaríamos también un juego, solo que estamos cegados por el ideal y por ello no vemos claramente el uso real de la palabra «juego».

101. Una vaguedad en lógica —queremos decir— no puede darse. *Vivimos* pues en la idea: el ideal '*tiene*' que encontrarse en la realidad. Mientras que no se ve *cómo* se encuentra ahí y no se comprende la naturaleza que este «tiene». Creemos: tiene que hallarse en ella; pues creemos verlo ya en ella.

102. Las reglas estrictas y claras de la estructura lógica de la proposición nos aparecen como algo en el trasfondo —oculto en el procedimiento de la comprensión. Ya las veo ahora (si bien a través de un procedimiento), pues ciertamente comprendo el signo, me refiero a algo con él.

103. El ideal, en nuestros pensamientos, está inamoviblemente fijo. No puedes salirte fuera de él: Tienes que volver siempre. No hay ningún afuera; afuera falta el aire para vivir. —¿De dónde proviene esto? La idea se ubica en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas.

104. Se predica sobre el asunto lo que anida en el modo de representación. Tomamos la posibilidad de comparación que nos impresiona como la percepción de un asunto[135] sumamente universal.

(Faraday «*La historia química de una vela*»): «El agua es una cosa individual —esta nunca cambia[136]».

105. Cuando creemos que tenemos que encontrar en el lenguaje real aquel orden, el ideal, entonces quedamos descontentos con lo que en la vida

ordinaria se llama ‘enunciado’, ‘palabra’, ‘signo’.

La proposición, la palabra, de la que trata la lógica debe ser algo puro y nítidamente recortado. Y ahora nos rompemos la cabeza sobre la esencia del signo *real*. —¿Es quizá la *representación* del signo?, ¿o la representación en el instante actual?

106. Aquí es difícil mantener, al mismo tiempo, la cabeza erguida —ver que tenemos que permanecer en las cosas del pensamiento cotidiano y no extraviarse donde parece que tendríamos que describir las últimas sutilezas que, sin embargo, no podríamos describir de nuevo con nuestros medios. Parece como si debiéramos recomponer con nuestros dedos una tela de araña.

107. Cuanto más precisamente examinemos el lenguaje efectivo, más considerable se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no se *alcanzó*; sino que era una exigencia). El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora con convertirse en algo vacío. —Nos hemos adentrado en el hielo resbaladizo, en donde falta la fricción, por lo que las condiciones son en cierto sentido ideales, pero por eso mismo tampoco podemos andar. Si queremos andar, entonces necesitamos *la fricción*. ¡Vuelta al áspero suelo[137]!

108. Reconocemos que lo que llamamos «proposición», «lenguaje» no es la unidad formal que me representa, sino la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí. —¿Pero en qué se convierte ahora la lógica? Su rigor parece deshacerse. —¿Pero no desaparece enteramente por eso? —¿Pues cómo puede la lógica perder su rigor? Naturalmente, no porque se le rebaje algo de su rigor. —El *prejuicio* de la pureza cristalina solo puede eliminarse dándole la vuelta a toda nuestra observación. (Podría decirse: Hay que darle la vuelta a la observación, pero para que nuestra necesidad real sea la piedra angular).

La filosofía de la lógica no habla de oraciones y palabras en ningún sentido distinto de aquel en que lo hacemos en la vida ordinaria cuando decimos, por ejemplo, «aquí hay escrita una oración china» o «no, esto solo parece un signo escrito, pero es un ornamento», etcétera.

Hablamos del fenómeno espacial y temporal del lenguaje; no de un absurdo inespacial e intemporal. [Solo es posible interesarse por un fenómeno de modo diferente]. Pero hablamos de él como de las piezas de ajedrez al dar reglas para ellas, no al describir sus propiedades físicas.

La pregunta «¿Qué es realmente una palabra?» es análoga a «¿Qué es una pieza de ajedrez?»[138].

109. Era cierto que nuestras observaciones no podían ser consideraciones científicas[139]. La experiencia 'de que se pueda pensar esto o aquello, en contra de nuestros prejuicios' —sea lo que fuere lo que quiera decir— no nos podía interesar. (La concepción pneumática del pensamiento). Y no podemos proponer ninguna teoría. No puede haber nada hipotético en nuestras observaciones. Toda *explicación* tiene que desaparecer y solo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Estos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante un examen del funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que este se reconozca: *en contra de* un ímpetu[140] a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento[141] mediante los procesos de nuestro lenguaje.

110. «El lenguaje (o el pensamiento) es algo único» —esto se revela como superstición (¡no error!) producida justamente por ilusiones gramaticales.

Y ahora, lo imponente recae sobre esas ilusiones, sobre los problemas.

111. Los problemas que surgen de una malinterpretación de nuestras formas lingüísticas tienen el carácter de lo *profundo*. Son inquietudes profundas; están enraizadas tan profundamente en nosotros como las formas de nuestro lenguaje y su significado es tan grande como la relevancia de nuestro lenguaje. —Preguntémonos: ¿Por qué consideramos un chiste gramatical como algo *profundo*? (Y esa es, por cierto, la profundidad filosófica)[142].

112. Un símil admitido en las formas de nuestro lenguaje produce una falsa apariencia; nos inquieta: «¡Pues no es así!» —decimos. «¡Pero tiene que *ser*

así».

113. «Pues es *así*---» me digo reiteradamente una y otra vez. Me parece que pudiera captar la esencia del asunto con solo fijar mi mirada con *total nitidez* en ese hecho[143], con solo poder enfocarlo bien.

114. *Tract. log. phiL* (4.5): «La forma general de la proposición es: se comporta así y así[144]». —Esta es una proposición de aquel tipo que uno se repite innumerables veces. Se cree una y otra vez que descendemos a la naturaleza y solo seguimos bordeando la forma por medio de la cual la examinamos.

115. Una *imagen* nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir pues residía en nuestro lenguaje, y este nos pareció que nos la repite inexorablemente.

116. Cuando los filósofos usan una palabra —«conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre» —y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje de origen?—

Nosotros reconducimos las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano.

117. Se me dice: «¿Comprendes pues esta expresión? Pues bien, —yo la uso también con el significado que tú conoces». —Como si el significado fuera una bruma circunscrita que la palabra conllevara y asumiera en todo tipo de uso.

(Si, por ejemplo, alguien dice que la oración «Esto está aquí» (a la vez que apunta a un objeto delante suyo) tiene sentido para él, entonces debería preguntarse bajo qué circunstancias especiales se usa efectivamente esta oración. En estas tiene entonces sentido).

118. ¿De dónde surge la relevancia de la observación, ya que parece que solo destruye todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Al mismo tiempo todos las construcciones, en tanto que lo deja todo en pedruscos y escombros). Pero son solo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre el fundamento del lenguaje sobre el que se levantaron.

119. Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y prominencias que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Estas, las prominencias, nos hacen reconocer el valor de aquel descubrimiento.

120. Cuando hablo de lenguaje (palabra, oración, etc.), tengo que hablar del lenguaje diario. ¿Es acaso este lenguaje demasiado basto, materialista, para lo que deseamos decir? ¿«*Y cómo se construye pues otro*? —¡Y qué extraño que podamos entonces hacer algo con el nuestro!

El que en mis explicaciones, que conciernen al lenguaje, ya tenga que usar el lenguaje completo (no uno más o menos preparatorio, provisional) muestra ya que solo puedo aportar superficialidades sobre el lenguaje.

Sí, ¿pero cómo pueden entonces satisfacernos estas explicaciones? —Bueno, tus preguntas ya estaban igualmente formuladas en este lenguaje; ¡tuvieron que ser expresadas en este lenguaje si había algo que preguntar!

Y tus escrúpulos son malentendidos.

Tus preguntas se refieren a palabras; así que he de hablar de palabras.

Se dice: no importa la palabra, sino su significado; y se piensa con ello en el significado como en una cosa de la índole de la palabra, aunque diferente de la palabra. Aquí la palabra, ahí el significado. El dinero y la vaca que se puede comprar con él. (Pero por otra parte: el dinero y su utilidad).

121. Pudiera decirse: cuando la filosofía habla del uso de la palabra «filosofía», entonces tendría que haber una filosofía de segundo orden. Pero, justamente, no es así; sino que el caso se corresponde con el de la ortografía, que también tiene que ver con la palabra «ortografía», pero sin que sea entonces de un segundo orden tal.

122. Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos el uso de nuestras palabras *perspicuamente*[145]. —A nuestra gramática le falta perspicuidad. —La *re* presentación perspicua facilita la comprensión que consiste efectivamente en que nosotros Veamos las conexiones’. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *conexiones intermedias*.

El concepto de *re* presentación perspicua es de fundamental importancia para nosotros. Designa nuestra forma de representación[146], el modo como vemos las cosas. (¿Es esto una cosmovisión'?).

123. Un problema filosófico tiene la forma: «No estoy versado en la materia[147]».

124. La filosofía no puede en modo alguno usurpar el uso efectivo del lenguaje, a la postre solo puede describirlo.

Pues no puede tampoco fundamentarlo.

Deja todo como está.

Deja también la matemática como está y ningún descubrimiento matemático puede hacerla avanzar. Un «problema eminente de lógica matemática[148]» es para nosotros un problema de la matemática como cualquier otro.

125. No es asunto de la filosofía resolver la contradicción mediante un descubrimiento matemático, lógico-matemático. Sino hacer visible perspicuamente el estado de la matemática que nos inquieta, el estado *anterior* a la solución. (Y con ello no se elude una dificultad).

El hecho fundamental es aquí: que establecemos reglas, una técnica, para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no salen las cosas como habíamos supuesto. Que, por tanto, nos enredamos en cierto modo en nuestras propias reglas.

Este enredarse en nuestras reglas es lo que comprendemos, es decir, queremos ver perspicuamente.

Ello arroja luz sobre nuestro concepto de referir. Pues en estos casos las cosas resultan de modo distinto de lo que habíamos referido, previsto. Decimos justamente, cuando, por ejemplo, aparece la contradicción: «Yo no me refería a esto».

La posición que asume la contradicción en la sociedad burguesa, o su posición en el mundo burgués: ese es el problema filosófico.

126. La filosofía pone meramente todo ahí y no explica ni deduce nada. —Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa.

«Filosofía» se podría llamar también a lo que es posible *antes* de todos los nuevos descubrimientos e invenciones.

127. El trabajo del filósofo es una compilación de recuerdos[149] para una finalidad determinada.

128. Si se quisieran proponer *tesis* en filosofía, nunca se podría llegar a discutirlas porque todos estarían de acuerdo con ellas.

129. Los aspectos más importantes para nosotros de las cosas están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad. (No se puede advertir —porque siempre se tiene ante los ojos). Los fundamentos propios de su indagación no le llaman en absoluto la atención al hombre. A no ser que *eso* le haya llamado la atención alguna vez. —Y esto quiere decir: lo que una vez se vio, lo más llamativo y poderoso, no nos llama la atención.

130. Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje —como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Más bien están ahí los juegos del lenguaje como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.

131. Solo podemos, pues, eludir la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación —por así decirlo, como escala—; y no como prejuicio al que la realidad *tiene que* corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar).

132. Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de tantos órdenes posibles; no *el* orden. Con esta finalidad siempre estaremos *resaltando* constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas habituales fácilmente sobreseen. Por ello pudiera dar la impresión de que consideramos que nuestra tarea es la reforma del lenguaje.

Una reforma tal para determinadas finalidades prácticas, el mejoramiento de nuestra terminología para evitar malentendidos en el uso

práctico, es perfectamente posible. Pero estos no son los casos a los que nos enfrentamos. Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en punto muerto[150], no cuando trabaja.

133. No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el uso de nuestras palabras.

Pues la claridad a la que aspiramos está en realidad *completa*. Pero esto solo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.

El descubrimiento real es el que me capacita a interrumpir el filosofar cuando quiera. —Lo que hace que la filosofía apacigüe, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión. —Sino que se muestra pues un método mediante ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. —Se resuelven problemas (se erradican dificultades), no *un* problema[151].

No hay *un* método de la filosofía, si bien hay tal vez métodos, en cierto modo diferentes terapias[152].

134[153]. Examinemos la oración[154]: «Se comporta así y así» —¿cómo puedo decir que esta es la forma general de la proposición? —Es ante todo una *misma* oración, una oración castellana, pues tiene sujeto y predicado. ¿Pero cómo se usa esta oración —esto es, en nuestro lenguaje natural? Pues solo *de ahí* la he tomado.

Decimos, por ejemplo: «Él me explicó su situación, dijo: se comporta así y así y por ello necesitaba un adelanto». Se podría decir pues que esta oración estaría por cualquier enunciado. Se usa como *esquema* preposicional; pero esto *solo* porque tiene la estructura de una oración castellana. En vez de ella se podría decir sin más: «esto y esto es el caso» o «así y así se encuentra el asunto», etc. También podría usarse, como en la lógica simbólica, simplemente una letra, una variable. Pero nadie va a llamar a la letra «p» la forma general de la proposición. Como se dijo: «Se comportan así y así» fue solo admisible ya que ella misma es lo que se denomina una oración castellana. Pero aunque sea una oración, no obstante solo se usa como variable proposicional. Decir que esta oración coincide (o

no coincide) con la realidad sería manifiestamente un sinsentido e ilustra pues así que *un* rasgo de nuestro concepto de proposición es la *entonación de la oración*.

135. ¿Pero es que no tenemos un concepto de lo que es una proposición, de lo que comprendemos por «proposición»? —Sí; al igual que tenemos un concepto de lo que comprendemos por «juego». Si se nos pregunta lo que es una proposición —si debemos responder a otro o a nosotros mismos—, daremos ejemplos y con ellos también lo que puede llamarse la serie inductiva de las proposiciones; pues bien, de *este* modo tenemos un concepto de proposición. (Compara el concepto de proposición con el concepto de número).

136. En el fondo la expresión «Se comporta así y así» como forma general de la proposición es lo mismo que la explicación: una proposición es todo lo que pueda ser verdadero o falso. Pues en vez de «Se comporta…» podría también haber dicho: «Esto y aquello es verdadero». (Pero también: «Esto y aquello es falso»). Pero ahora tenemos

‘p’ es verdadera = p
‘p’ es falsa = no-p.

Y decir que una proposición es todo lo que pueda ser verdadero o falso equivale a decir: Llamamos una proposición a aquello a lo que aplicamos *en nuestro lenguaje* el cálculo de las funciones de verdad.

Parece ahora como si determinase la explicación —proposición es aquello que pueda ser verdadero o falso— de lo que es una proposición en tanto que dice: Lo que se ajusta al concepto ‘verdadero’, o a lo que se ajusta el concepto ‘verdadero’, eso es una proposición. Es pues así como si tuviésemos un concepto de verdadero y falso con cuya ayuda pudiésemos entonces determinar lo que es una proposición y lo que no es ninguna. Lo que *engrana* en el concepto de verdad (como en una rueda dentada), esto es una proposición.

Pero esto es una mala imagen. Es como si se dijera «El rey en el ajedrez es *la* pieza a la que se puede dar jaque». Pero esto solo puede querer decir que en nuestro juego de ajedrez solo se da jaque al rey. Así como la proposición de que solo una *proposición* pueda ser verdadera solamente puede querer decir que predicamos «verdadero» y «falso» solo de lo que llamamos una proposición. Y lo que es una proposición está en *un* sentido determinado por las reglas de la estructura oracional (de la lengua castellana, por ejemplo); en otro sentido por el uso del signo en el juego de lenguaje. Y el uso de las palabras «verdadero» y «falso» puede ser también una parte constitutiva de ese juego; y entonces *pertenece* para nosotros a la proposición, pero no '*se ajusta*' a ella. Como podríamos decir también que dar un jaque *pertenece* a nuestro concepto de rey del ajedrez (al mismo tiempo como parte constitutiva de este mismo). Decir que dar jaque no *se ajusta* a nuestro concepto de los peones significaría que un juego en el que se diese jaque a los peones, en el que, digamos, perdiese aquel que perdiera sus peones —que un juego así sería poco interesante, o tonto, o demasiado complicado, o algo por el estilo.

137. ¿Qué ocurre cuando aprendemos a determinar el sujeto de la oración mediante la pregunta «¿Quién o qué…?»? —Aquí hay ciertamente un '*ajustarse*' del sujeto a esta pregunta; ¿cómo averiguaríamos pues cuál es el sujeto mediante la pregunta? Lo averiguamos de modo semejante a como averiguamos qué letra del alfabeto viene tras la 'K' recitándonos el alfabeto hasta la 'K' ¿Hasta qué punto se ajusta entonces la 'L' a esta serie de letras? —Y en *esa* medida podría también decirse que «verdadero» y «falso» se ajustan a la proposición; y se podría enseñar a un niño a distinguir proposiciones de otras expresiones diciéndole: «Pregúntate si puedes decir 'es verdadero' después. Si estas palabras se ajustan, entonces es una proposición». (Y del mismo modo se hubiera podido decir: Pregúntate si puedes colocar delante las palabras «Se comporta *así*:»).

138. ¿Pero no se ajusta el significado de una palabra, que yo comprendo, al sentido de una proposición, que yo comprendo? ¿O el significado de una palabra al significado de otra? —Ciertamente, si el significado es el *uso* que hacemos de la palabra, entonces no tiene ningún sentido hablar de tal ajuste.

Entonces *comprendemos* el significado de una palabra cuando la oímos o pronunciamos; lo captamos de golpe; ¡y lo que así captamos es pues algo distinto del ‘uso’ dilatado en el tiempo!

> ¿Tengo que *saber* si comprendo una palabra? ¿No sucede también que yo me *imagino*[155] que comprendo una palabra (no es distinto que comprender un modo de calcular) y ahora caigo en la cuenta de que no lo he comprendido? («Yo he creído que sabía lo que significa movimiento «relativo» y «absoluto», pero veo que no lo sé»)[156].

139. Cuando alguien me dice, por ejemplo, la palabra «cubo», entonces sé lo que significa. ¿Pero puedo tener en la mente el *uso* completo de la palabra, cuando la *comprendo* así?

Sí, pero por otro lado, ¿no está determinado el significado de la palabra también por este uso? ¿Y pueden ahora contradecirse estos modos de determinación? ¿Puede concordar lo que captamos *de golpe* con un uso, ajustarse a él o no ajustarse a él? ¿Y cómo puede lo que se nos presenta en un instante, lo que nos viene a la mente en un instante, ajustarse a un *uso*?

¿Qué es lo que realmente nos viene a la mente cuando *comprendemos* una palabra? —¿No es algo así como una imagen? ¿No podría ser una imagen?

Bueno, supón que al oír la palabra «cubo» te viene a la mente una imagen. Por caso, el dibujo de un cubo. ¿Hasta qué punto esta imagen puede ajustarse a un uso de la palabra «cubo» o no ajustarse a él? —Quizá digas: «eso es sencillo; —si me viene a la mente esa imagen y señalo, por ejemplo, un prisma triangular y digo que es un cubo, entonces este uso no se ajusta a la imagen». —Pero ¿no se ajusta? He elegido el ejemplo a propósito de manera que sea muy fácil imaginarse un *método de proyección* según el cual la imagen se ajuste.

La imagen del cubo nos *sugiere* ciertamente un determinado uso, pero yo también podía usarla de manera diferente.

a) «Creo que la palabra correcta en este caso es…». ¿No muestra esto que el significado de una palabra es lo que nos viene a la mente y que es en cierto modo la imagen exacta que queremos usar aquí? Supón que yo eligiera entre las palabras «bizarro», «solemne», «orgulloso», «venerable»; ¿no es como si eligiera entre los dibujos de una carpeta? —No; que se hable de la *palabra apropiada* no *muestra* la existencia de un algo que, etc. Más bien se siente uno inclinado a hablar de este algo figurativo porque se puede sentir que una palabra es acertada; se elige frecuentemente entre palabras como entre imágenes semejantes, pero no las mismas; porque frecuentemente se usan imágenes en lugar de palabras o como ilustración de las palabras; etcétera.

b) Veo una imagen: representa a un hombre anciano que apoyado en un bastón asciende por un camino empinado. —¿Y cómo lo hace? ¿No podría tener el mismo aspecto si en la calle estuviera resbalándose hacia abajo en esa posición? Un marciano quizá describiera así la imagen. Yo no necesito explicar por qué *nosotros* no la describimos así[157].

140. ¿Pero entonces de qué tipo era mi error; tal, que se podría expresar así: yo hubiera creído que la imagen me forzaba a un uso determinado? ¿Cómo pude, pues, creer eso? ¿Qué es lo que *he* creído? ¿Acaso hay una imagen, o algo semejante a una imagen, que nos fuerce a una aplicación determinada, y fue por tanto mi error una confusión? —Pues podríamos sentirnos inclinados a expresarnos también así: estamos a lo sumo bajo una compulsión psicológica[158], pero bajo ninguna lógica. Y entonces parece enteramente como si conociéramos dos tipos de casos.

¿Qué hizo, pues, mi argumento? El nos advirtió (nos recordó) que bajo ciertas circunstancias estaríamos dispuestos a llamar también «aplicación de la imagen cúbica» a otro proceso, además de aquel en el que habíamos pensado originalmente. Nuestra ‘creencia en que la imagen nos fuerza a una determinada aplicación’ consistía, pues, en que solo se nos ocurrió un caso y no otro. «Hay también otra solución», quiere decir: hay también algo distinto que estoy dispuesto a llamar «solución»; a lo que estoy dispuesto a aplicar esta y aquella imagen, tal y cual analogía, etcétera.

Y lo esencial es pues que veamos que al oír la palabra nos venga a la mente lo mismo y que su aplicación pueda ser distinta. ¿Y tiene entonces ambas veces el *mismo* significado? Creo que eso lo negaremos.

141. ¿Y qué pasa si nos viene a la mente no solo la imagen del cubo, sino también el método de proyección? —¿Cómo debo pensar eso? —Quizá que vea ante mí un esquema del modo de proyección. Una imagen, por caso, que muestra dos cubos conectados entre sí mediante líneas proyectivas. —

¿Pero avanzo esencialmente con eso? ¿No puedo ahora pensar también en diferentes aplicaciones de este esquema? —Sí, ¿pero no puede entonces también *venirme a la mente una aplicación*? —Pues sí; solo que hemos de aclararnos acerca de nuestro uso de *esta* expresión. Supóngase que le expongo a alguien diferentes métodos de proyección para que él los use después; y preguntémonos en qué casos diremos que le viene a la mente *el* método de proyección al que yo me refiero.

Reconocemos para esto manifiestamente dos tipos de criterios: Por un lado, la imagen (cualquiera que sea su índole) que le viene a la mente en un cierto momento; por otro lado, la aplicación que él —en el curso del tiempo — hace de esta representación. (¿Y no resulta aquí claro que es absolutamente circunstancial que esta imagen le venga a la mente en la imaginación y no como un dibujo ante él, o como modelo; o también como modelo establecido por él?).

¿Pueden entonces colisionar imagen y aplicación? Bueno, pueden colisionar en la medida en la que se espera que la imagen tenga un uso distinto; porque los hombres hacen en general de *esta* imagen, *esta aplicación*.

Quiero decir: Hay aquí un caso *normal* y casos anormales.

142. Solo en los casos normales nos está claramente prescrito el uso de las palabras; sabemos, no tenemos duda, qué hemos de decir en este o aquel caso. Cuanto más anormal es el caso, más dudoso se vuelve lo que debemos decir entonces. Y si las cosas se comportasen totalmente diferentes de como efectivamente se comportan —si no hubiera, por ejemplo, ninguna expresión característica de dolor, de miedo, de alegría; si la regla se convirtiera en excepción y la excepción en regla; o si ambas se convirtieran en fenómenos de aproximadamente la misma frecuencia— entonces nuestros juegos de lenguaje normales perderían su gracia. —El procedimiento de poner un trozo de queso en la balanza y determinar el precio por la oscilación de la balanza perdería su gracia si sucediese con más frecuencia que tales trozos crecieran o encogieran repentinamente sin causa aparente. Esta anotación *se* aclarará más cuando hablemos de cosas como la relación de la expresión con el sentimiento y similares.

> Lo que tenemos que decir para explicar el significado, quiero decir la importancia, de un concepto, son a menudo hechos naturales extremadamente generales. Aquellos, a causa de su gran generalidad, apenas son mencionados jamás[159].

143. Examinemos ahora este tipo de juego de lenguaje: Por orden de A, B debe poner por escrito series de signos mediante una determinada ley de formación.

La primera de estas series debe ser la de los números naturales en el sistema decimal. —¿Cómo aprende a comprender este sistema? —Primero se le dictan series de números y se le exhorta a copiarlas. (No te choque la expresión «series de números»; ¡no se usa aquí incorrectamente!). Y ya hay aquí una reacción normal y una anormal del aprendiz. —Por caso, guiaremos su mano primero al copiar la serie del 0 al 9, pero luego la *posibilidad de comprensión* dependerá de que continúe escribiendo independientemente. —Y aquí podemos, por ejemplo, pensar que copia las cifras de modo independiente, pero no según la serie, sino sin regla alguna, unas veces una y otras veces otra. Y entonces *ahí* acaba la comprensión. —O que él cometa '*faltas*' en el orden de la serie. —La diferencia entre este y el primer caso es naturalmente de frecuencia. —O: comete una falta *sistemática*, escribe siempre, por ejemplo, solo el segundo número; o copia la serie 0,1, 2, 3,4, 5… así: 1, 0, 3, 2,5,4… Aquí casi estaríamos tentados de decir que nos ha comprendido *incorrectamente*.

Pero anota: No hay ningún límite nítido entre una falta carente de regla y una sistemática. Es decir: entre lo que estás inclinado a llamar una «falta carente de regla» y lo que nombrarías una «falta sistemática».

Tal vez le puedas desacostumbrar a la falta sistemática (como de un vicio). O se pueda aceptar su modo de copiar y tratar de inculcarle el modo normal como una variedad, una variante, del suyo. —Y también aquí la capacidad de aprender de nuestro alumno puede quebrarse.

144. ¿A qué me refiero cuando digo «aquí *puede* interrumpirse la capacidad de aprender de nuestro alumno»? ¿Manifiesto esto por mi experiencia? Naturalmente que no. (Aunque yo haya tenido una experiencia así). ¿Y qué hago, pues, con esa proposición? Quiero, por cierto, que digas: «Sí, es verdad, ¡esto podría pensarse, esto podría suceder también!». —¿Pero

trataba yo de advertirle a alguien que era capaz de representarse eso? —Yo quería colocar esa imagen ante sus ojos y su *aceptación* de esta imagen consiste en que él esté ahora dispuesto a considerar de modo diferente un caso dado: a saber, a compararlo con esta serie de imágenes. He alterado su *modo de intuir*[160]. [Matemáticos indios: «¡Contempla[161] esto!»].

145. El alumno escribe ahora la serie del 0 al 9 a nuestra satisfacción. —Y esto solo será el caso si tiene éxito *repetidamente*, no si lo hace correctamente una vez entre cien intentos. Lo introduzco seguidamente en la serie y llamo su atención hacia la recurrencia de la primera serie en las unidades; después hacia esa recurrencia en las decenas. (Lo que solo quiere decir que empleo ciertos énfasis, subrayo signos, escribo unos bajo otros de tal y tal modo, y cosas por el estilo). —Y entonces él continúa en algún punto la serie por sí mismo —o no lo hace. —¿Pero por qué dices eso?; ¡*eso* es incuestionable! —Naturalmente, solo pretendía decir: el efecto de cualquier *explicación* ulterior depende de su *reacción*.

Pero supongamos ahora que, tras algunos esfuerzos del maestro, él continúa la serie correctamente, es decir, como lo hacemos nosotros. Ahora podemos decir pues: domina el sistema. —¿Pero hasta dónde tiene él que continuar la serie correctamente para que tengamos derecho a decirlo? Está claro: no puedes indicar aquí límite alguno.

146. Si ahora pregunto: «¿Ha comprendido el sistema si continúa la serie hasta el centésimo lugar?». O —si en nuestro juego de lenguaje primitivo no debo hablar de ‘comprender’: ¿Ha interiorizado él el sistema si continúa correctamente la serie hasta *allí*? —Quizá ahí digas: Interiorizar el sistema (o también, comprenderlo) no puede consistir en continuar la serie hasta *este* o hasta *aquel* número; *eso* es solo la aplicación de la comprensión. La comprensión misma es un estado *del cual* brota el uso correcto.

¿Y en qué se piensa ahí realmente? ¿No se piensa en la derivación de una serie a partir de su expresión algebraica? ¿O bien en algo análogo? —Pero ahí estuvimos ya una vez. Podemos pensar, en efecto, más de *una* aplicación de una expresión algebraica; y cada tipo de aplicación puede a su vez ser formulada algebraicamente, pero esto no nos lleva por supuesto más lejos. —La aplicación permanece siendo un criterio de comprensión.

147. «¿Pero cómo puede ser ella esto? ¡Cuando *yo* digo que comprendo la ley de una serie, entonces no lo digo sobre la base de la *experiencia* de haber aplicado hasta ahora la expresión algebraica de tal y cual manera! Yo sé en todo caso por mí mismo que me refiero a esta o aquella serie; da igual hasta dónde la haya desarrollado de hecho».—

Te refieres pues: conoces la aplicación de la ley de la serie, también si prescindes totalmente de un recuerdo de las aplicaciones efectivas a determinados números. Y quizá digas: «¡Indiscutiblemente! Puesto que la serie es en efecto infinita y el trozo de serie que yo pude desarrollar, finito».

148. ¿Pero en qué consiste este saber? Permíteme preguntar: ¿*Cuándo* conoces esa aplicación? ¿Siempre? ¿Día y noche? ¿O solo mientras piensas efectivamente en la ley de la serie? Es decir: ¿La sabes como sabes el abecedario y la tabla de multiplicar; o llamas 'saber' a un estado de conciencia o a un proceso —digamos un pensar-en-algo, o algo similar?

149. Si se dice que saber el abecedario es un estado de la mente, se piensa en el estado de un aparato mental (por caso, nuestro cerebro) mediante el cual explicamos las *expresiones* de este saber. Un tal estado se denomina una disposición. Pero no está libre de objeciones hablar aquí de un estado de la mente en tanto que debe haber dos criterios para ese estado; a saber, un conocimiento de la construcción del aparato independientemente de sus efectos. (Nada sería más desconcertante aquí que el uso de las palabras «consciente» e «inconsciente» para el contraste entre estado de conciencia y disposición. Pues este par de palabras oculta una diferencia gramatical).

a) «Comprender una palabra»: un estado. ¿Pero un estado *mental*? —Llamamos estados mentales a la aflicción, la excitación, el dolor. Haz este examen gramatical: Decimos «Estuvo todo el día afligido».

«Estuvo todo el día con gran excitación».

«Tuvo desde ayer un dolor ininterrumpido». —Decimos también «Comprendo esta palabra desde ayer». ¿Pero «ininterrumpidamente»? —Sí, puede hablarse de una interrupción de la comprensión. ¿Pero en qué casos? Compara: «¿Cuándo han remitido tus dolores?» y «¿Cuándo has dejado de comprender la palabra?».

b) Qué pasa si se pregunta: ¿Desde cuándo *sabes* jugar al ajedrez? ¿Siempre?, ¿o mientras haces una jugada? ¿Y conoces todo el juego mientras haces cada jugada? —¡Y qué extraño que saber jugar al ajedrez necesite tan poco tiempo y una partida necesite tantísimo más[162]!

150. La gramática de la palabra «saber» está estrechamente emparentada con la gramática de las palabras «poder», «ser capaz». Pero también estrechamente emparentada con la de la palabra «comprender». (‘Dominar’ una técnica).

151. Pero también hay *este* uso de la palabra «saber»: decimos «¡Ahora lo sé!» —y también «¡Ahora puedo hacerlo!» y «¡Ahora lo comprendo!».

Supongamos este ejemplo: A apunta series de números; B lo mira y trata de hallar una ley en la secuencia de los números. Si lo logra, exclama: «¡Ahora puedo continuar!». —Esta capacidad, esta comprensión, es, pues, algo que sobreviene en un instante. Comprobemos, pues: ¿Qué es lo que aquí ocurre? —A ha anotado los números 1, 5, 11, 19, 29; ahora dice B que él sabe seguir. ¿Qué sucedió ahí? Pueden haber sucedido varias cosas; por ejemplo: Mientras A ponía lentamente un número tras otro, B se ocupaba de ensayar diversas fórmulas algebraicas sobre los números apuntados. Cuando A ha escrito el número 19, B ensayó la fórmula $a_n = n^2 + n —1$; y el siguiente número confirmó su suposición.

O también: B no piensa en fórmulas. Mira con un cierto sentimiento de tensión cómo A anota sus números; a la vez le flotan toda clase de pensamientos confusos en la cabeza. Finalmente se pregunta «¿Cuál es la serie de las diferencias?». Encuentra: 4,6,8,10 y dice: Ahora puedo seguir.

O mira y dice: «Sí, conozco *esa* serie» —y la continúa igual que lo hubiera hecho si A hubiese anotado la serie 1, 3, 5, 7, 9 —O no dice nada y simplemente prosigue la serie. Quizá tuvo una sensación que se puede expresar «¡eso es fácil!». (Una tal sensación es, por ejemplo, la de una leve y rápida aspiración de aliento, semejante a la de un ligero sobresalto).

152. ¿Pero son los procesos que aquí he descrito la *comprensión*?

«B comprende el sistema de la serie» no quiere decir simplemente: ¡a B se le ocurre la fórmula «a_n=…»! Pues es perfectamente razonable que se le ocurra la fórmula y sin embargo no la comprenda. «Él comprende» ha de contener más cosas que: se le ocurre la fórmula. E igualmente, también más que cualquiera de esos *procesos concomitantes*, más o menos característicos, o expresiones, de la comprensión.

153. Tratamos, pues, de abarcar el proceso mental de la comprensión que parece ocultarse tras esos fenómenos concomitantes que nos llaman la atención y por ello más visibles. Pero no da resultado. O dicho más correctamente: no alcanza a ser un intento real. Pues aun suponiendo que yo hubiese hallado algo que sucediera en todos esos casos de comprensión —¿por qué habría de ser entonces *eso* la comprensión? Sí, ¡¿cómo pudo ocultarse el proceso de la comprensión, si en efecto dije «Ahora comprendo» *porque* comprendí?! Y si digo que está oculto —¿cómo sé entonces qué tengo que buscar? Estoy en un embrollo.

154. ¡Pero alto! —si «ahora comprendo el sistema» no dice lo mismo que «se me ocurre la fórmula…» (o «pronuncio la fórmula», «la anoto», etc.). —¿se sigue de ello que empleo la oración «ahora comprendo…», o «ahora puedo continuar», como descripción de un proceso que ocurre detrás o al lado del de pronunciar la fórmula?

Si algo ha de haber ‘detrás del pronunciar la fórmula’, entonces son *ciertas circunstancias* que me faculten a decir que podría continuar —cuando se me ocurre la fórmula.

¡No pienses nunca en la comprensión como ‘proceso mental’! —Pues *esa* es la manera de hablar que te confunde. Sino pregúntate: ¿en qué tipo de caso, bajo qué circunstancias, decimos «Ahora sé seguir»?, me refiero, cuando se me ha ocurrido la fórmula.—

En el sentido en el que hay procesos (incluso procesos mentales) característicos de la comprensión, la comprensión no es un proceso mental.

(La disminución y el aumento de una sensación dolorosa, la audición de una melodía, de una oración: procesos mentales).

155. Quise, pues, decir: Cuando él supo repentinamente seguir, cuando comprendió el sistema, quizá tuviera una determinada vivencia —que acaso él describirá si se le pregunta «¿Cómo fue eso, qué sucedió cuando repentinamente comprendiste el sistema?», similarmente a como nosotros la hemos descrito antes —pero para nosotros lo que lo faculta al decir en tal caso que comprende, que sabe seguir, son las *circunstancias* bajo las que tuvo dicha vivencia.

156. Esto será más claro si tomamos en consideración otra palabra, a saber, la palabra «*leer*». Primeramente he de considerar que por ‘leer’, en esta consideración, no comprendo aquello en sentido de lo leído; sino que leer es aquí la actividad de transformar en sonidos lo escrito o impreso; pero también de escribir al dictado, de transcribir lo impreso, de tocar siguiendo una partitura y cosas por el estilo.

El uso de esta palabra bajo las circunstancias de nuestra vida cotidiana nos es, naturalmente, muy bien conocido. Pero el papel que juega la palabra en nuestra vida, y con ello el juego de lenguaje en que la empleamos, sería difícil de describir incluso a grandes rasgos. Un ser humano, digamos un español, ha pasado en la escuela, o en casa, por uno de los tipos de educación usuales entre nosotros y en el curso de esta educación ha aprendido a leer en su lengua materna. Más tarde lee libros, cartas, el periódico, y otras cosas.

¿Qué sucede, pues, cuando, por ejemplo, lee el periódico? —Sus ojos siguen —como decimos— difusamente las palabras impresas, las pronuncia —o las expresa solo para sí; en particular ciertas palabras, captando su forma impresa como un todo, otras cuando su ojo ha captado las primeras sílabas, otras aún las lee sílaba por sílaba y alguna que otra quizá letra a letra. —Diríamos también que ha leído una oración si durante la lectura no la dice en voz alta ni para sí, pero después es capaz de repetir literalmente la oración o aproximadamente. —Puede atender a lo que lee o también —como podríamos decir— funcionar como una mera máquina de lectura; quiero decir, leer en voz alta y correctamente sin atender a lo que lee; quizá mientras su atención se fija en algo enteramente diferente (de modo que no es capaz de decir lo que ha leído si se le pregunta inmediatamente después).

Compara ahora con este lector a un principiante. Este lee las palabras deletreándolas trabajosamente. —Acierta algunas palabras, sin embargo, por el contexto; o quizá ya sabe en parte el pasaje de memoria. El maestro dice entonces que no *lee* realmente las palabras (y en determinados casos que solo finge leer).

Si pensamos en *esta* lectura, en la lectura del principiante, y nos preguntamos en qué consiste el *leer*, nos sentimos inclinados a decir: es una peculiar actividad mental consciente.

Decimos también del alumno: «Solo él, naturalmente, sabe si realmente lee o meramente dice las palabras de memoria». (Sobre estas proposiciones «Solo *él* sabe…» deberemos hablar aún).

Pero quiero decir: Hemos de admitir que —en lo que atañe a la pronunciación de *cualquiera* de las palabras impresas— en la conciencia del alumno que ‘finge’ leer puede ocurrir lo mismo que en la conciencia del lector diestro que está ‘leyendo’. La palabra «leer» se emplea de modo *distinto* cuando hablamos del principiante y cuando lo hacemos del lector diestro. —Querríamos ciertamente decir ahora: Lo que sucede en el lector diestro y lo que sucede en el principiante cuando pronuncian la palabra no *puede* ser lo mismo. Y si no hubiera ninguna diferencia en lo que les es directamente consciente, entonces la habrá en el trabajo inconsciente de sus mentes; o también en el cerebro. —Quisiéramos, pues, decir: ¡Aquí hay en todo caso dos mecanismos diferentes! Y lo que sucede en ellos tiene que distinguir el leer del no leer. —Pero estos mecanismos son solo hipótesis; modelos para la explicación, para el resumen, de aquello que tú percibes.

157. Considera el siguiente caso: Seres humanos, u otros seres, son utilizados por nosotros como máquinas lectoras. Son adiestrados para este fin. Quien los adiestra dice de uno que ya puede leer y de otros que aún no pueden. Toma el caso de un alumno que hasta ahora no ha participado: si se le muestra una palabra escrita producirá a veces algún tipo de sonido y aquí y allá sucede ‘casualmente’ que acierte aproximadamente. En un caso tal, un tercero oye a este alumno y dice ‘El lee’. Pero el maestro dice: «No, él no lee; fue solo una casualidad». —Pero supongamos que este alumno, cuando se le presentan otras palabras, continúa reaccionando a ellas correctamente. Después de un tiempo el maestro dice: «¡Ahora puede leer!». —¿Pero qué pasó con aquella primera palabra? ¿Debe el maestro decir: «Me equivoqué, leyó *a pesar de todo*» —o: «Solo ha comenzado a leer realmente después»? —¿Cuándo ha comenzado a leer? ¿Cuál es la primera palabra que ha *leído*? Esta pregunta carece aquí de sentido. A no ser que expliquemos: «La primera palabra que uno ‘lee’ es la primera palabra de la primera serie de 50 palabras que lee correctamente» (o algo similar).

Si usamos, por otro lado, «leer» para una cierta vivencia de transición de signos a proferencias de sonidos, entonces tiene tal vez sentido hablar de una *primera* palabra que él ha leído realmente. El puede entonces decir, por ejemplo: «Con esta palabra tuve por vez primera la sensación: ‘ahora leo’».

O también, en el caso diferente de una máquina lectora que, quizá a la manera de una pianola, tradujese signos en sonidos, podría decirse: «Tan solo después de que le sucediera esto y aquello a la máquina —tales y cuales partes han sido conectadas a través de hilos— ha *leído* la máquina; el primer signo que ha leído fue…».

Pero en el caso de la máquina lectora viviente, «leer» quiso decir: reaccionar a signos escritos de tal y cual modo. Este concepto era por tanto enteramente independiente de un mecanismo mental u otro mecanismo. —El maestro tampoco puede decir nada del adiestrado: «Quizá ya había leído esa palabra». Pues no hay ninguna duda sobre lo que él ha hecho. —La transformación, cuando el alumno empezó a leer, fue una transformación de su *conducta*; y no tiene aquí ningún sentido hablar de una ‘primera palabra en el nuevo estado’.

158. ¿Pero no radica solo esto en nuestro escaso conocimiento de los procesos que tienen lugar en el cerebro y en el sistema nervioso? Si los conociésemos más prolijamente, veríamos qué conexiones han sido establecidas por el adiestramiento, y entonces, cuando mirásemos dentro de su cerebro, podríamos decir: «Ahora ha *leído* esta palabra, ahora se estableció la conexión lectora». —Y esto *tiene que* ser presumiblemente así —¿pues cómo podríamos si no estar tan seguros de que hubo una tal conexión? Eso presumiblemente es así *a priori* —¿o es solo probable? ¿Y cuán probable es? Pregúntate ahora: ¿qué *sabes* tú de estos asuntos? —Pero si es *a priori*, entonces esto quiere decir que para nosotros es una forma de representación muy obvia.

159. Pero cuando reflexionamos sobre ello estamos tentados a decir: el único criterio real de que alguien *lee* es el acto consciente de leer, la lectura de los sonidos a partir de las letras. «¡Un ser humano sabe pues si lee o solo finge leer!». —Supongamos que A quiere hacer creer a B que puede leer escritura cirílica. Aprende de memoria una oración rusa y la dice mirando

las palabras impresas como si las leyera. Diremos ciertamente aquí que A sabe que no lee y siente justamente eso mientras finge leer. Pues hay naturalmente un conjunto de sensaciones más o menos características al leer una oración impresa; no es difícil recordarlas: piensa en sensaciones de atascarse, mirar exactamente, equivocarse al leer, de mayor y menor soltura de la secuencia de palabras, etc. E igualmente hay sensaciones características de recitar algo aprendido de memoria. Y en nuestro ejemplo A no tendrá ninguna de las sensaciones que son características al leer y quizá tenga una serie de sensaciones que son características del fingimiento.

160. Pero piensa este caso: A alguien que puede leer con fluidez le damos para que lea un texto que nunca ha visto antes. Él nos lo lee —pero con la sensación de decir algo aprendido de memoria (esto pudiera ser el efecto de alguna droga). ¿Diríamos en tal caso que él no lee el pasaje realmente? ¿Dejaríamos aquí, pues, que sus sensaciones valiesen como criterio *de si lee* o no?

O también: Cuando a un hombre que está bajo el influjo de una determinada droga se le presenta una serie de signos escritos, que no necesitan pertenecer a ningún alfabeto existente, entonces pronuncia palabras según el número de signos, como si los signos fuesen letras, y justamente con todos los rasgos característicos y sensaciones al leer. (Experiencias semejantes las tenemos en los sueños; al despertar tal vez se diga algo así: «Me pareció como si leyese los signos, aunque no había ningún signo»). En un caso así algunos estarían inclinados a decir que el hombre *leyó* esos signos. Otros, que no los leyó. —Supongamos que ha leído (o interpretado) de esta manera un grupo de seis signos como ARRIBA —ahora le mostramos los mismos signos en orden inverso y él lee ABIRRA, y en ulteriores ensayos siempre mantiene la misma interpretación de los signos: aquí estaríamos ciertamente inclinados a decir que él se forja un alfabeto *ad hoc* y luego lee de acuerdo con él.

161. Y piensa también que hay una serie continua de transiciones entre el caso en que alguien recita de memoria lo que debe leer y aquel que lee cada palabra letra a letra sin ayuda de descifrar a partir del contexto ni de saber de memoria.

Haz este experimento: di la serie de los números de 1 a 12. Ahora mira la esfera de tu reloj y *lee* esa serie. —¿A qué has llamado «leer» en este caso? Es decir: ¿qué has hecho para convertirlo en *leer*?

162. Ensayemos esta explicación: Alguien lee cuando *deriva* la reproducción del original. Y llamo 'original' al texto que lee o copia; al dictado conforme al cual escribe; a la partitura que ejecuta; etc. —Si, por ejemplo, le hubiéramos enseñado a alguien el alfabeto cirílico y cómo se pronuncia cada letra —cuando después le presentamos un pasaje y lo lee, pronunciando cada letra como le hemos enseñado—, entonces diremos probablemente que él deriva el sonido de una palabra, a partir del tipo de escrito, con ayuda de la regla que le hemos dado. Y este es también un caso claro de *leer*. (Podríamos decir que le hemos enseñado la 'regla del alfabeto').

¿Pero por qué decimos que ha *derivado* las palabras habladas de las impresas? ¿Sabemos más que el hecho de que le hemos enseñado cómo se pronuncia cada letra y de que después él ha leído las palabras en voz alta? Quizá respondamos: el alumno muestra que hace la transición de lo impreso a lo hablado con ayuda de la regla que le hemos dado. —Cómo se puede *mostrar* eso, se aclara ahí si cambiamos nuestro ejemplo por uno en el que el alumno, en vez de leer el texto, tiene que copiarlo, tiene que pasar de escritura impresa a escritura manual. Pues en este caso podemos darle la regla en forma de una tabla; en una columna están las letras impresas, en la otra las letras cursivas. Y que él deriva la escritura de lo impreso se muestra en que consulta la tabla.

163. ¿Pero qué pasaría si él hiciese eso y en ello transcribiera una A como una b, una B como una c, una C como una d, etc., y una Z como una a? —También llamaríamos a esto una derivación de acuerdo con la tabla. —Ahora la usa, podríamos decir, de acuerdo con el segundo esquema del § 86, en vez del primero.

Esto también sería probablemente una derivación según la tabla que se reproduciría mediante el esquema de las flechas carente de cualquier regularidad simple.

Pero supón que él no se atiene a un *único* tipo de transcripción, sino que lo altera de acuerdo con una regla simple: Si ha transcrito una vez una A como una n, entonces escribe la siguiente A como una o, la siguiente como una p, etc. —¿Pero dónde está el límite entre este procedimiento y uno irregular?

¿Pero quiere esto decir que la palabra «derivar» no tiene en realidad ningún significado ya que parece que, cuando vamos tras él, se deshace en nada?

164. En el caso (162) estaba claramente ante nosotros el significado de la palabra «derivar». Pero nos dijimos que era solamente un caso muy especial de derivar, un revestimiento muy especial; que se tenía que deshacer si queremos reconocer la esencia del derivar. Bien, deshagamos las envolturas especiales; pero entonces desaparece la derivación misma. —Para encontrar la alcachofa real, la hemos despojado de sus hojas. Pues ciertamente (162) era un caso especial de derivación, pero lo esencial del derivar no estaba oculto bajo la superficie de este caso, sino que esta 'superficie' era un caso de la familia de casos de la derivación.

Y así, usamos también la palabra «leer» para una familia de casos. Y bajo diferentes circunstancias usamos diferentes criterios para decir que alguien lee.

165. ¡Pero leer —podríamos decir— es seguramente un proceso muy particular! Lee una página impresa y entonces ya lo verás; sucede algo especial y algo altamente característico. —Bueno, ¿qué sucede cuando leo algo impreso? Veo palabras impresas y pronuncio las palabras. Pero, naturalmente, eso no es todo; pues podría ver palabras impresas y pronunciar palabras y, sin embargo, no sería leer. Y tampoco, aun cuando las palabras que expreso sean las que, según un alfabeto existente, *deben* derivarse de las impresas. —Y si dices que leer es una vivencia determinada, entonces no desempeña ningún papel el que leas o no según una regla del alfabeto reconocida generalmente por los hombres. —¿En qué consiste, pues, lo característico de la vivencia de leer? —Aquí quisiera decir: «Las palabras que pronuncio *vienen* de una manera especial». A saber, no vienen como vendrían si yo, por ejemplo, reflexionara. —Vienen

por sí mismas. —Pero tampoco esto es suficiente; pues podrían *ocurrírseme* sonidos de palabras mientras miro las palabras impresas y, sin embargo, no las había leído todavía. —Ahí podría incluso decir que las palabras expresadas no se me ocurren como si, por ejemplo, algo me las recordase. No quisiera, por ejemplo, decir: la palabra impresa «nada» me recuerda siempre el sonido «nada». —Sino que las palabras habladas se deslizan en cierto modo al leerlas. Efectivamente, no puedo mirar una palabra impresa en castellano sin oír interiormente su sonido en un proceso peculiar.

> La gramática de la expresión: «Una muy determinada» (atmósfera).
>
> Se dice «Este rostro tiene una expresión muy *determinada*», y acaso se busquen palabras que lo caractericen[163].

166. Dije que las palabras habladas al ser leídas resultan ‘de un modo determinado’; ¿pero de qué modo? ¿No es esto una ficción? Examinemos letras por separado y prestemos atención de qué modo surge el sonido de la letra. Lee la letra A. —Y bien, ¿cómo surgió el sonido? —No podemos decir nada acerca de ello. —¡Ahora escribe una a minúscula latina! —¿Cómo se realizó el movimiento de la mano al escribir? ¿De modo diferente al sonido en el experimento anterior? —He mirado la letra impresa y escribí la letra cursiva; no sé más. —Ahora mira el signo y haz que se te ocurra un sonido; pronúncialo. A mí se me ocurrió el sonido ‘U’; pero no podría decir que hubo una diferencia esencial en el modo en que *vino* ese sonido. La diferencia se hallaba en la situación distinta: Me había dicho de antemano que debía ocurrírseme un sonido; había una cierta tensión antes de que viniese el sonido. Y no expresé automáticamente el sonido ‘U’, como al mirar la letra U. Tampoco me era *familiar* aquel signo como las letras. Lo miré más bien tenso, con un cierto interés por su forma; pensé a la vez en una sigma invertida. —Suponte que ahora tuvieras que utilizar ese signo regularmente como una letra; de manera que te acostumbras a pronunciar un determinado sonido cuando lo miras, pongamos por caso el sonido ‘sch’. ¿Podemos decir algo más sino que después de algún tiempo ese sonido viene automáticamente cuando miramos el signo? Es decir: ya no me pregunto al verlo «¿Qué clase de letra es esta?» —tampoco me digo

naturalmente «Quiero pronunciar el sonido ‘ch’ con este signo» —ni tampoco «Este signo me recuerda de algún modo el sonido ‘sch’».

(Compara con esto la idea: la imagen mnémica se distingue de otras imágenes representacionales por un rasgo característico).

167. ¿Qué hay, pues, de la proposición de que leer es ‘un proceso muy determinado’? Quiere decir seguramente que al leer siempre se lleva a cabo *un* proceso determinado que reconocemos. —Pero si leo una vez una oración impresa y otra vez la escribo en alfabeto morse —¿se lleva a cabo aquí realmente el mismo proceso mental? —Por el contrario, hay, sin embargo, ciertamente una uniformidad en la vivencia de la lectura de una página impresa. Pues el proceso es uniforme. Y es fácilmente comprensible que este proceso se diferencie, por caso, de aquel en el que se nos ocurran palabras al ver rayas arbitrarias. —Pues la mera visión de una línea impresa ya es extremadamente característica, es decir, una imagen muy especial: Las letras todas de aproximadamente el mismo grosor, semejantes también en la forma, siempre reconocibles; las palabras que en su mayor parte se repiten constantemente y nos resultan inmensamente bien conocidas, igual que caras bien conocidas. —Piensa en el malestar que sentimos cuando se altera la ortografía de una palabra. (Y en los sentimientos aún más profundos que han suscitado las cuestiones de ortografía). Ciertamente, no todo signo se nos ha grabado *profundamente*. Un signo, por caso, en el álgebra de la lógica puede ser reemplazado por cualquier otro sin que suscite en nosotros sensaciones profundas.—

Recuerda que la imagen visual de la palabra nos es familiar en grado semejante a la escuchada.

168. Además la mirada se desliza sobre la línea impresa de modo diferente que sobre una serie de garabatos y rasgos caligráficos arbitrarios. (Pero no hablo aquí de lo que puede establecerse observando el movimiento de ojos del lector). La mirada[164] se desliza, se podría decir, sin especial resistencia, sin quedarse uno colgado; y sin embargo no *resbala*. Y a la vez, en la representación, sucede un discurso involuntario. Y así acontece cuando leo alemán y otras lenguas; impresas o escritas y en diferentes formas de escritura. —Pero de todo esto, ¿qué es esencial para el leer en

cuanto tal? ¡No un rasgo que ocurra en todos los casos de leer! (Compara con el proceso al leer impresos ordinarios con la lectura de palabras que están totalmente impresas en mayúsculas, como a veces en las soluciones de acertijos. ¡Qué proceso tan diferente! —O la lectura de nuestra escritura de derecha a izquierda).

169. ¿Pero no sentimos cuando leemos una especie de causación de nuestra expresión mediante las imágenes de las palabras? —¡Lee una oración! —y ahora mira la serie[165]

extendida y di a la vez una oración. ¿No es palpable que en el primer caso la expresión estaba *conectada* con la mirada de los signos y en el segundo va corriendo sin conexión junto a la visión de los signos?

¿Pero por qué dices que sentimos una causación? Causación es pues lo que establecemos mediante experimentos, en tanto que observamos, por ejemplo, la coincidencia regular de procesos. ¿Cómo podría yo decir, pues, que *siento* lo que se establece de esa manera mediante experimentos? (Es bien cierto que no solo establecemos la causación mediante la observación de una coincidencia regular). Más bien pudiera decirse que siento que las letras son la *razón* por la que leo así y así. Pues si alguien me pregunta: «¿Por qué lees *así*?» —entonces yo lo fundamento mediante las letras que están ahí.

¿Pero a qué se refiere *sentir* esa fundamentación que yo he proferido, pensado? Yo quisiera decir: siento al leer un cierto *influjo* de las letras sobre mí —pero no un influjo de aquella serie de rasgos caligráficos arbitrarios sobre lo que digo. —¡Comparemos de nuevo una letra individual con uno de esos rasgos caligráficos! ¿Diría también yo que siento el influjo de «i» cuando leo esa letra? Hay naturalmente una diferencia entre decir el sonido-i cuando miro la «i» o miro . La diferencia es, por caso, que a la vista de la letra sucede automáticamente la audición interior del sonido-i, incluso contra mi voluntad; y cuando leo en voz alta la letra, su

pronunciación es menos fatigosa que a la vista de . Es decir —se comporta así cuando hago el *experimento*; pero, naturalmente, no es así cuando miro casualmente el signo y a la vez pronuncio una palabra en que incide el sonido-i.

170. Nunca hubiésemos llegado a pensar que *sentíamos el influjo* de las letras en nosotros al leer, si no hubiéramos comparado el caso de las letras con el de rayas arbitrarias. Y notamos aquí ciertamente una *diferencia*. E interpretamos esta diferencia como influjo y falta de influjo.

Y justamente somos especialmente propensos a esa interpretación cuando leemos a propósito despacio —acaso para ver qué sucede al leer. Cuando, por así decirlo, nos dejamos *guiar* de manera totalmente a propósito por las letras. Pero este ‘dejarme guiar’ consiste solamente a su vez en que mire bien las letras, —en que excluya quizá ciertos otros pensamientos.

Nos imaginamos que por medio de un sentimiento percibimos casi un mecanismo de conexión entre la imagen de la palabra y el sonido que pronunciamos. Pues cuando hablo de la vivencia del influjo, de causación, de ser guiado, ello debe querer decir que, por así decirlo, siento el movimiento de la palanca que conecta la mirada de las letras con el habla.

171. Hubiera podido expresar con palabras, de diversas maneras acertadas, mi vivencia al leer una palabra. Así podría decir que lo escrito me *inspira* el sonido. —Pero también esto: que letra y sonido forman una *unidad* al leer —lo mismo que una aleación. (Hay una fusión semejante, por ejemplo, entre los rostros de hombres famosos y el sonido de sus nombres. Nos parece que ese nombre es la única expresión correcta para ese rostro). Cuando siento esa unidad, podría decir: veo, u oigo, el sonido en la palabra escrita.—

Pero prueba ahora a leer un par de oraciones impresas como lo haces habitualmente cuando no piensas en el concepto de leer; y pregúntate si al leer has tenido esas vivencias de unidad, de influjo, etc. —¡No digas que las has tenido inconscientemente! ¡No nos dejemos tampoco seducir por la imagen que sugiere que esos fenómenos se revelan ‘mirando más de cerca’!

Si debo describir el aspecto que un objeto tiene de lejos, no hago la descripción más exacta diciendo lo que se advierte inspeccionándolo más de cerca.

172. ¡Pensemos en la vivencia de ser guiado! Preguntémonos: ¿En qué consiste esta vivencia cuando, por ejemplo, somos guiados por un *camino*? —Supón estos casos:

Estás en un estadio con los ojos vendados y eres conducido de la mano por alguien, unas veces a la izquierda, otras a la derecha; tienes que estar siempre a la espera de la tracción de su mano y prestar también atención a que no tropieces por un tropiezo inesperado.

O también: alguien te guía de la mano a la fuerza adonde no quieres ir.

O: eres guiado en el baile por tu pareja; eres lo más receptivo posible con el fin de adivinar su propósito y seguir la más ligera presión.

O: alguien te guía paseando por un camino; vais conversando; dondequiera que va él, vas tú también.

O: caminas a lo largo de un sendero, te dejas llevar por él.

Todas estas situaciones son semejantes entre sí: ¿pero qué es lo común a todas las vivencias?

173. «¡Pero ser guiado es seguramente una vivencia determinada!». —La respuesta a esto es: *Piensas* ahora en una vivencia determinada del ser guiado.

Si quiero traer a mi memoria la vivencia de aquello que se introduce en uno de los ejemplos anteriores mediante la impresión del texto y la tabla al escribir, entonces llevo a cabo en mí un examen ‘concienzudo’, etc. Asumo incluso una determinada expresión facial (por ejemplo, la de un contable concienzudo). En esta imagen es, por ejemplo, muy esencial el *cuidado*; en otra, la exclusión de toda voluntad propia. (Pero piensa que alguien hace cosas que el hombre común hace con muestras de descuido, va acompañada de la expresión —¿y por qué no con los sentimientos? —de miramiento. —¿Es ahora cuidadoso? Supón quizá que el sirviente deja caer al suelo la bandeja del té con todo lo que hay en ella con los signos externos de cuidado). Si rememoro esa vivencia determinada, entonces me parece que es *la* vivencia de ser guiado (o de leer). Pero ahora me pregunto: ¿Qué

haces? —Miras cada signo, pones esta cara, escribes las letras con deliberación (o cosas semejantes). —¿Es esta, pues, la vivencia de ser guiado? —Al respecto querría decir: «No, no lo es; es algo más interior, más esencial». —Es como si primeramente todos estos procesos más o menos accidentales estuvieran revestidos de una atmósfera determinada que se disipa cuando los miro de cerca.

174. Pregúntate cómo trazas '*deliberadamente*' una línea paralela a una línea dada —y otra vez, deliberadamente, una oblicua a ella. ¿Cuál es la vivencia de la deliberación? Aquí se te ocurre al instante un semblante, un gesto determinado —y entonces quisieras decir: «y es justamente una *determinada* vivencia interior». (Con lo que, naturalmente, no has dicho nada más).

(Hay ahí una conexión con la pregunta por la esencia de la intención, de la voluntad).

175. Haz un garabato arbitrario sobre el papel[166]. —Y ahora copíalo al lado, déjate guiar por él. —Quisiera decir: «¡Cierto! Ahora me he dejado guiar. ¿Pero qué es lo característico que sucede en ello? —Si digo lo que ha sucedido, entonces ya no lo encuentro característico».

Pero ahora advierte esto: *Mientras* me dejo guiar, todo es muy simple, no advierto nada *especial*; pero después, cuando me pregunto qué sucedió entonces, parece que ha sido algo indescriptible. *Después* no me satisface ninguna descripción. No puedo, por así decirlo, creer que haya meramente mirado, puesto esa cara y trazado la raya. —¿Pero es que me *acuerdo* de algo más? No; y, sin embargo, me parece que tendría que haber habido algo más; y por cierto cuando repito las palabras *«guiar»*, *«influjo»* y similares. «Pues seguro que he sido *guiado*», me digo. —Solo entonces surge la idea de ese influjo etéreo, intangible.

176. Tengo, cuando pienso ulteriormente en la vivencia, el sentimiento de que lo esencial en ella es una 'vivencia de un influjo', de una conexión —en contraposición a cualquier mera simultaneidad de fenómenos: Pero al mismo tiempo no quisiera llamar «vivencia del influjo» a ningún fenómeno vivido. (Aquí se encuentra la idea: la voluntad no es *un fenómeno*,) Quisiera

decir que he vivido el ‘*porque*’; y, sin embargo, no quiero llamar a ningún fenómeno «vivencia del porque».

177. Quisiera decir: «yo vivo el porque». Pero no porque me acuerde de esa vivencia, sino porque, al reflexionar acerca de una vivencia en un caso así, lo intuyo[167] a través del medio del concepto ‘porque’ (o ‘influjo’, o ‘causa’ o ‘conexión’). —Pues ciertamente es correcto decir que he trazado esta línea bajo el influjo del original; pero esto no consiste simplemente en lo que siento al trazar la línea —sino, bajo ciertas circunstancias, en que yo la trazo, por ejemplo, paralela a la otra; aunque, a su vez, tampoco esto es en general esencial del ser guiado.—

178. Decimos también: «*Ves* por cierto que me dejo guiar por él» —¿y qué es lo que ve quien ve esto?

Cuando me digo a mí mismo: «pero yo soy guiado» —hago quizá un movimiento con la mano que expresa el guiar. —Haz un movimiento así con la mano, como si estuvieras guiando a alguien a lo largo, y pregúntate entonces en qué consiste la *guía* de este movimiento. Pues no has guiado por cierto a nadie aquí. Y sin embargo quisieras llamar al movimiento un movimiento de ‘guía’. Así pues, en este movimiento, y sensación, no se contenía la esencia del guiar y sin embargo me parecía más adecuado usar esa expresión. Es pues *una forma fenoménica* del guiar la que nos impone esa expresión.

179. Retornemos a nuestro caso (151). Está claro: no diríamos que B tiene derecho a decir las palabras «Ahora sé seguir» porque se le ha ocurrido la fórmula —a no ser que la experiencia enseñase que existe una conexión entre el acontecimiento —emisión, inscripción— de la fórmula y la continuación efectiva de la serie. Y ciertamente una tal conexión existe. —Y ahora pudiera pensarse que la oración «Puedo continuar» dice tanto como: «Tengo una vivencia que por experiencia entraña la continuación de la serie». ¿Pero se refiere a esto B cuando dice que puede continuar? ¿Le viene a la mente esa oración, o está dispuesto a darla como explicación de lo que quiere decir?

No. Las palabras «Ahora sé seguir» fueron usadas correctamente cuando se le ocurrió la fórmula: esto es, bajo ciertas circunstancias. Por

ejemplo, cuando aprendió álgebra ya había utilizado antes tales fórmulas. —Pero esto no quiere decir que ese enunciado sea solo una abreviatura de la descripción de todas las circunstancias que forman el escenario de nuestro juego de lenguaje. —Piensa en cómo aprendemos a usar las expresiones «ahora sé seguir», «ahora puedo continuar», etc.; en qué familia de juegos de lenguaje aprendemos su uso.

Podemos representar también el caso en el que nada sucediese en la mente de B excepto el que dijera de repente «Ahora sé seguir» —acaso con un sentimiento de alivio; y que ahora continuase la serie efectivamente sin recurrir a la fórmula. Y también en este caso diríamos —bajo ciertas circunstancias— que él sabía seguir.

180. *Así se usan estas palabras*. Sería en este último caso, por ejemplo, enteramente descaminado llamar a las palabras una «descripción de un estado mental». —Más bien se las podría llamar una «señal»; y si fue correctamente aplicada lo juzgaríamos por lo que él hizo a continuación.

181. Para comprender esto, tenemos también que considerar lo siguiente: Supongamos que B dice que sabe seguir —pero cuando quiere continuar se atasca y no puede: ¿Debemos entonces decir que él había dicho injustamente que podía continuar, o sin embargo: que él pudo continuar entonces, solo que ahora no puede? —Está claro que en diferentes casos diríamos cosas diferentes. (Reflexiona sobre ambos tipos de casos).

182. La gramática de «ajustar», «poder» y «comprender». Ejercicios: 1. ¿Cuándo se dice que un cilindro C se ajusta en un cilindro hueco H? ¿Solo mientras C está metido en H? 2. Se dice a veces: C ha dejado de ajustar en H en tal y cual momento. En un caso así, ¿qué criterios se emplean para decir qué ha sucedido en ese momento? 3. ¿Qué se considera que son los criterios para decir que un cuerpo ha alterado su peso en un momento determinado, si anteriormente no estuvo sobre la balanza? 4. Ayer sabía el poema de memoria; hoy ya no lo sé. ¿En qué casos tiene sentido la pregunta: «Cuándo he dejado de saberlo de memoria»? 5. Alguien me pregunta: «¿Puedes levantar este peso?». Respondo «Sí». Ahora dice él «¡Hazlo!» —entonces no puedo. ¿Bajo qué circunstancias se admitiría la

justificación: «Cuando respondí ‘Sí’ entonces *podía*, solo que ahora no puedo»?

Los criterios que aceptamos para ‘ajustar’, ‘poder’, ‘comprender’ son más complicados de lo que pudiera parecer a primera vista. Es decir, el juego con estas palabras, su uso en la comunicación lingüística cuyo medio son, es más intrincado —el papel de estas palabras en nuestro lenguaje es distinto de lo que estamos tentados a creer.

(Este papel es el que tenemos que comprender para resolver paradojas filosóficas. Y por eso usualmente no basta para ello una definición; y mucho menos basta hacer constar que una palabra es ‘indefinible’).

183. ¿Pero —la oración «Ahora puedo continuar» quería decir en el caso (151) lo mismo que «Ahora se me ha ocurrido la fórmula», o algo distinto? Podemos decir que esta oración, bajo estas circunstancias, tiene el mismo sentido (rinde lo mismo) que aquella. Pero también que, *en general*, estas dos oraciones no tienen el mismo sentido. Decimos también: «Ahora puedo continuar, quiero decir, conozco la fórmula»; como decimos: «Puedo andar, es decir, tengo tiempo»; pero también: «Puedo nadar, es decir, ya estoy bastante fuerte»; o: «Puedo andar, en lo que respecta al estado de mis piernas», a saber, cuando contrastamos *esta* condición del andar con otras condiciones. Pero aquí hemos de tener mucha cautela de creer que hay, de acuerdo con la naturaleza del caso, una *totalidad* de todas las condiciones (por ejemplo, para que alguien ande) de modo que, por así decirlo, no *podría* sino andar si todas se cumpliesen.

184. Quiero acordarme de una melodía y no se me ocurre; de repente digo «¡Ahora la sé!» y la canto. ¿Cómo fue que la supe repentinamente? ¡Seguro que no se me pudo ocurrir *completa* en ese momento! —Quizá digas: «Es un sentimiento determinado, como si estuviera *ahí* ahora» —¿pero *está* ahora ahí? ¿Qué pasa si ahora comienzo a cantarla y quedo atascado? —¿Sí, pero no podría, sin embargo, estar *seguro* en aquel momento de que la sabía? Después de todo ella estaba *ahí* en algún sentido. —¿Pero en qué sentido? Dices bien que la melodía está ahí si él, por caso, la canta o la escucha en su oído interno desde el principio hasta el fin. Naturalmente, no niego que pueda dársele un sentido completamente distinto al enunciado de

que la melodía está ahí —por ejemplo, que yo tenga una nota en la que esté escrita. —¿Y en qué consiste el que él esté ‘seguro’ de que la sabe? —Puede, naturalmente, decirse: Si alguien dice con convicción que ahora sabe la melodía, entonces está completa (de algún modo) en su mente en ese instante —y esta es una explicación de las palabras: «la melodía está completa en su mente».

185. Volvamos ahora a nuestro ejemplo (143)[168]. El alumno domina ahora —juzgado según los criterios ordinarios— la serie de los números naturales. Ahora le enseñamos también a que escriba otras series de números cardinales y hacemos que él, por ejemplo, a una orden de la forma «+n» escriba series de la forma

0, n, 2n, 3n, etc.

así a la orden «+1» anota la serie de los números cardinales. —[Supongamos que] hubiéramos hecho nuestros ejercicios y pruebas al azar de su comprensión en el ámbito numérico hasta 1000.

Dejamos ahora que el alumno continúe una serie (por caso «+2») por encima de 1000 —y él escribe: 1000, 1004, 1008, 1012.

Le decimos: «¡Mira lo que haces!». —El no nos comprende. Decimos: «Debías sumar *dos*; ¡mira cómo has comenzado la serie!». —El responde: «¡Sí! ¿No es pues acertada? Pensé que *debía* hacerlo así». —O supón que dijese, señalando la serie: «¡Pero si he proseguido del mismo modo». —De nada nos serviría decir «¿Pero es que no lo ves…?» —y repetirle las viejas explicaciones y ejemplos. —Podríamos decir en tal caso tal vez: Este hombre comprende por naturaleza esa orden, debido a nuestras explicaciones, así como *nosotros* la orden: «Suma siempre 2 hasta 1000, 4 hasta 2000, 6 hasta 3000, etcétera».

Este caso tendría semejanza con aquel en el que una persona reaccionase con naturalidad a un gesto demostrativo de la mano mirando en la dirección que va de la punta del dedo a la muñeca en vez de en dirección a la punta del dedo.

186. «Lo que dices viene a decir, pues, que se requiere una nueva comprensión —intuición— para acatar correctamente la orden «+n» en cada nivel». —¡Para un seguimiento correcto! ¿Cómo se decide cuál es el paso correcto en un punto determinado? —«El paso correcto es el que concuerda con la orden —tal como fue *referida*». —Así en el momento en que diste la orden «+2» te referías a que él tenía que escribir 1.002 después de 1.000 —¿y te referiste entonces también a que él tenía que escribir 1.868 después de 1.866 y 100.036 después de 100.034, etc. —un número infinito de tales proposiciones? —«No; yo me refería a que él tenía que escribir el segundo sucesor tras *cada* número que escribiera; y de esto se sigue el lugar de todas esas proposiciones». —Pero esa es precisamente la cuestión, qué se sigue, en cualquier lugar, de esa proposición. O también —qué debemos llamar, en cualquier lugar, «correspondencia» con aquella proposición (y también con la *referencia* que diste entonces a la proposición —sea lo que fuere en lo que esta pudo consistir). Más correcto que decir que se necesita una intuición en cada punto, sería casi decir: se requiere en cada punto una nueva decisión.

187. «¡Pero yo ya sabía entonces, cuando di la orden, que él debía escribir 1.002 después de 1.000!». —Ciertamente; y hasta puedes decir que entonces lo habrías *referido*; solo que no debes dejarte desorientar por la gramática de las palabras «saber» y «referir». Pues tú no te refieres a que ya entonces pensaste en el paso de 1.000 a 1.002 —y aunque pensases en ese paso, sin embargo en otros no. Tu «Yo ya sabía entonces…» quiere acaso decir: «Si se me hubiese preguntado entonces qué número debe escribir después de 1.000, entonces habría respondido ‘1.002’». Y eso no lo dudo. Es este un supuesto más bien del tipo de este otro: «Si se hubiese caído entonces en el agua, yo habría saltado tras él». —¿En dónde residía lo erróneo de tu idea?

188. Aquí quisiera decir primeramente: Tu idea era que aquel referir la orden ya había dado a su modo todos esos pasos: tu mente vuela con antelación con el referir y realiza todos los pasos antes de que llegues corporalmente a este o aquel.

Estabas, pues, inclinado a expresiones como: «Los pasos ya han sido *realmente* dados; incluso antes de que los diese por escrito, oralmente o en el pensamiento». Y parecía como si estuviesen de una manera *singular* predeterminados, anticipados —como solo el referir puede anticipar la realidad.

189. «¿Pero *no* están determinados los pasos, pues, mediante la fórmula algebraica?». —En la pregunta se encuentra un error.

Empleamos la expresión: «los pasos están determinados por la fórmula…». ¿*Cómo* se usa? —Quizá podemos decir que los hombres convienen en usar la fórmula y = x^2 por su educación (adiestramiento) que todos calculen siempre el mismo número para x cuando sustituyen el mismo número por y. O podemos decir: «Estos hombres están adiestrados de manera que todos den siempre el mismo paso a la orden '+3' en el mismo nivel». Podríamos expresar esto así: «La orden '+3' determina completamente para estos hombres cada paso de un número al siguiente». (En contraste con otros hombres que no saben qué tienen que hacer al recibir esa orden; o que ciertamente reaccionan a ella con completa seguridad, pero cada uno de modo diferente).

Podemos, por otro lado, contrastar entre sí diferentes tipos de fórmulas y sus correspondientes tipos diferentes de uso apropiados (diferentes tipos de adiestramiento). *Llamamos* entonces a fórmulas de un determinado tipo (y el modo apropiado de uso) «fórmulas que determinan un número y para uno dado x», y a fórmulas de otro tipo «las que no determinan el número y para uno dado x». ($y = x^2$ sería del primer tipo, $y \neq x^2$ del segundo). La proposición «La fórmula… determina un número y» es entonces un enunciado sobre la forma de la fórmula —y hay pues que distinguir ahora una proposición como esta: «La fórmula que he anotado determina y» o «Aquí hay una fórmula que determina y» —de una proposición del tipo: «La fórmula $y = x^2$ determina el número y para un x dado». La pregunta «¿Hay ahí una fórmula que determina y?» quiere decir entonces lo mismo que: «¿Hay ahí una fórmula de este tipo o de aquel tipo?» —pero lo que debemos hacer con la pregunta «¿Es $y = x^2$ una fórmula que determina y para un x dado?» no está claro sin más. Esta pregunta podría dirigirse acaso a un alumno para comprobar si comprende el uso de la palabra

«determinar»; o podría ser un problema matemático demostrar en un sistema determinado que x solo posee un cuadrado.

190. Ahora puede decirse: «El modo como nos referimos a la fórmula determina qué pasos hay que dar». ¿Cuál es el criterio con el que nos referimos a la fórmula? Tal vez el modo como la usamos continuamente, como se nos enseñó a usarla.

Le decimos, por ejemplo, a alguien que usa un signo que nos es desconocido: «Si con ‘x ! 2’ te refieres a x^2, entonces obtienes *este* valor para y, si con ello te refieres a 2x, *aquel*». —Pregúntate ahora: ¿Qué se hace con «x ! 2» para que se *refiera* a lo uno o a lo otro?

Así es como la referencia puede determinar de antemano los pasos.

191. «Es como si pudiéramos captar de golpe el uso completo de la palabra». —¿Cómo *qué*, por ejemplo? —¿Es que no se *puede* —en cierto sentido— captar de golpe? ¿Y en *qué* sentido no puedes hacerlo? —Es precisamente como si pudiéramos ‘captarlo de golpe’ en un sentido aún más directo. —¿Pero tienes para esto un modelo? No. Solo se nos ofrece esta forma de expresión. Como el resultado de diferentes imágenes que se entrecruzan.

192. No tienes ningún modelo de este hecho superlativo, pero eres seducido a usar una super-expresión. (Se podría llamar a esto un superlativo filosófico).

193. La máquina como símbolo de su modo de operar: La máquina —podría yo decir inicialmente— parece tener ya en sí su modo de operar. ¿Qué quiere decir esto? —En tanto que conocemos la máquina, parece que todo lo restante, es decir, los movimientos que realizará, está totalmente determinado.

Hablamos como si estas partes solo pudieran moverse así, como si no pudieran hacer otra cosa. ¿Cómo es esto —olvidamos, pues, la posibilidad de que se tuerzan, rompan, fundan, etc.? Sí; no pensamos en absoluto en esto en muchos casos. Usamos una máquina, o la imagen de una máquina, como símbolo de un determinado modo de operar. Le transmitimos a alguien, por ejemplo, esta imagen y suponemos que él derivará de ella los

fenómenos del movimiento de las partes. (Igual que podemos transmitirle a alguien un número diciéndole que es el vigésimo quinto de la serie 1, 4, 9, 16…).

«La máquina parece tener ya en sí su modo de operar» quiere decir: nos sentimos inclinados a comparar los futuros movimientos de la máquina en su determinación con objetos que están ya en un cajón y son entonces sacados por nosotros. —Pero no hablamos así cuando se trata de predecir el comportamiento efectivo de una máquina. Ahí no olvidamos, generalmente, la posibilidad de deformación de las partes, etc. —Pero lo hacemos cuando nos asombramos de cómo podemos emplear la máquina como símbolo de una forma de movimiento —puesto que también puede moverse de modo totalmente *distinto*.

Podríamos decir que la máquina, o su imagen, es el comienzo de una serie de imágenes que hemos aprendido a derivar de esa imagen.

Pero cuando reflexionamos sobre el hecho de que la máquina también podría haberse movido de modo distinto, entonces puede parecer como si su modo de moverse tuviera que estar contenido en la máquina, como símbolo, de manera aún más determinada que en la máquina efectiva. Como si no fuera suficiente que estos fueran los movimientos empíricamente predeterminados, sino que debieran en realidad —en un sentido misterioso— estar ya *presentes*. Y es bien cierto: el movimiento simbólico de la máquina está predeterminado de otro modo diferente que el de cualquier máquina efectiva dada.

194. ¿Cuándo se piensa, pues: la máquina tiene ya en sí sus movimientos posibles de algún modo misterioso? —Bien, cuando se filosofa. ¿Y qué nos induce a pensar eso? El modo en que hablamos de las máquinas. Decimos, por ejemplo, que la máquina *tiene* (posee) estas posibilidades de movimiento; hablamos de la máquina idealmente rígida que solo *podría* moverse de tal y cual manera. —¿Qué es esa *posibilidad* de movimiento? No es el *movimiento*; pero no parece ser tampoco la mera condición física del movimiento —por caso, el que entre cojinete y clavija haya margen de espacio, que la clavija no se ajuste muy estrechamente en el cojinete. Pues esta es por cierto la condición empírica del movimiento, pero podría imaginarse también el procedimiento de otro modo. La posibilidad de

movimiento debe ser más bien como una sombra del movimiento mismo. ¿Pero conoces una sombra tal? Y por sombra no entiendo alguna imagen del movimiento —pues esa imagen no tendría que ser la imagen de ese movimiento precisamente. Pero la posibilidad de ese movimiento tiene ciertamente que ser la posibilidad de ese movimiento. (¡Mira qué altas ascienden aquí las olas del lenguaje!).

Las olas se calman tan pronto como nos preguntamos: ¿Cómo usamos la expresión «posibilidad de movimiento» cuando hablamos de una máquina? —¿Pero de dónde vienen entonces las extrañas ideas? Ahora te muestro la posibilidad de movimiento por caso mediante una *imagen* del movimiento: 'así que la posibilidad es algo semejante a la realidad'. Decimos: «no se mueve aún, pero tiene ya la posibilidad de moverse»— 'así que la posibilidad es algo muy próximo a la realidad'. Podemos por cierto dudar si tal o cual condición física hace posible este movimiento, pero nunca discutimos si *esta* es la posibilidad de este o de aquel movimiento: 'así que la posibilidad de movimiento está en una relación singular con el movimiento mismo; más estrecha que la de la imagen con su objeto'; pues puede dudarse si esta es la imagen de este o aquel objeto. Decimos «La experiencia enseñará si esto da a la clavija esta posibilidad de movimiento», pero no decimos «La experiencia enseñará si eso es la posibilidad de este movimiento»; 'así que no es un hecho empírico el que esta posibilidad sea la posibilidad precisamente de este movimiento'[169].

Prestamos atención a nuestros propios modos de expresión concernientes a estas cosas, pero no los comprendemos, sino que los malinterpretamos. Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación.

195. «Pero no me refiero a aquello a lo que hago ahora (al captar), la determinación del uso futuro *causal* y empíricamente, sino que, de una *extraña* manera, este mismo uso está, en algún sentido, presente». —¡Pero lo está 'en *algún* sentido'! Propiamente en lo que dices solo es incorrecta la expresión «de una extraña manera». Lo restante es correcto; y la oración

solo parece extraña cuando nos imaginamos para ella un juego de lenguaje distinto de aquel en que la usamos efectivamente. (Alguien me dijo que de niño se había asombrado de que el sastre pudiese '*coser un vestido*' —pensaba él que eso quería decir que un vestido era producido por mero cosido, en tanto que se cose hilo a hilo).

196. El uso incomprensible de la palabra se interpreta como expresión de un *proceso* extraño. (Como cuando se piensa el tiempo como medio extraño; la mente, como sustancia extraña).

197. «Es como si pudiéramos captar de golpe el uso completo de la palabra». —Decimos, por cierto, que lo hacemos. Es decir, describimos a veces lo que hacemos con estas palabras. Pero no hay nada asombroso, nada extraño, en lo que sucede. Se vuelve extraño cuando somos inducidos a pensar que el futuro desarrollo tiene que estar ya presente de algún modo en el acto de captar y sin embargo no está presente. —Pues decimos que no hay duda de que comprendemos esa palabra y que, por otro lado, su significado reside en su uso. No hay duda de que ahora quiero jugar al ajedrez; pero el ajedrez es ese juego con todas sus reglas (etc.). ¿No sé, pues, a lo que quería jugar hasta que *he* jugado?, o, sin embargo, ¿están contenidas todas las reglas en mi acto de intención? ¿Es pues la experiencia la que me enseña que de este acto de intención se sigue normalmente este tipo de juego?, ¿no puedo, pues, estar seguro de lo que intento hacer? Y si esto es un sinsentido —¿qué clase de conexión super-rígida existe entre el acto de intención y lo intentado? —¿Dónde se ha realizado la conexión entre el sentido de las palabras «¡Juguemos una partida de ajedrez!» y todas las reglas del juego? —Bueno, en el catálogo de reglas del juego, en la enseñanza del ajedrez, en la práctica cotidiana del juego.

198[170]. «¿Pero cómo puede enseñarme una regla lo que tengo que hacer en *este* lugar? Sea lo que haga, se ha de compatibilizar mediante alguna interpretación con la regla». —No, así no debería decirse. Sino así: Toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Solo las interpretaciones no determinan el significado.

«Así pues, ¿es cualquier cosa que yo haga compatible con la regla?». —Permíteme preguntar así: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla —

digamos, el indicador de caminos— con mis acciones? ¿Qué conexión existe ahí? —Bueno, quizá esta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.

Pero con ello solo has presentado una conexión causal, solo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guiemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso continuo, una costumbre.

199. ¿Es lo que llamamos «seguir una regla» algo que pudiera hacer solo *un* hombre solo *una vez* en la vida? —Y esta es naturalmente una anotación sobre la *gramática* de la expresión «seguir una regla».

No puede haber solo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber solo una única vez en que se haga una declaración, se dé una orden, o haya sido comprendida, etc. —Seguir una regla, hacer una declaración, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones).

Comprender una oración significa comprender un lenguaje. Comprender un lenguaje significa dominar una técnica.

200. Se puede, naturalmente, pensar que en un pueblo que no conoce el juego dos personas se sienten ante un tablero de ajedrez y ejecuten los movimientos de una partida de ajedrez; e incluso con todos los fenómenos mentales concomitantes. Y si *nosotros* viésemos eso, entonces diríamos que jugaron al ajedrez. Pero piensa ahora en una partida de ajedrez mediante ciertas reglas traducida en una serie de acciones que no estamos habituados a asociar con un *juego* —digamos una proferenda de gritos y patadas con los pies. Y ellos dos deben ahora, en vez de jugar a la forma de ajedrez que nos es usual, gritar y dar patadas; y justamente de modo que ese proceso se pudiera traducir mediante reglas apropiadas en una partida de ajedrez. ¿Estaríamos entonces inclinados a decir que jugaban un juego; y con qué derecho podría decirse?

201. Nuestra paradoja era esta: una regla no podría determinar ningún curso de acción[171] ya que todo curso de acción ha de ponerse de acuerdo con la

regla. La respuesta fue: Si todo se puede poner de acuerdo con la regla, entonces también con la contradicción. Por lo que no habría aquí ni concordancia ni contradicción.

Que ahí hay un malentendido se muestra en tanto que en este razonamiento suponemos interpretación tras interpretación; como si cada una nos tranquilizase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que de nuevo está detrás de ella. Con ello mostramos que hay una concepción de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta, de caso en caso en la aplicación, en lo que llamamos «seguir la regla» y lo que «la contraviene».

Por ello existe una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación. Pero solo debería llamarse «interpretación»: sustituir una expresión de la regla por otra.

202. Por ello es ‘seguir la regla’ una práctica. Y *creer* seguir la regla no es: seguir la regla. Y por ello no se puede seguir *privatim* la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla.

203. El lenguaje es un laberinto de caminos. Vienes de *un* lado y sabes orientarte; vienes de otro al mismo lugar y ya no sabes orientarte.

204. Yo puedo, por caso, como están las cosas, inventar un juego que nunca sea jugado por nadie. —¿Pero sería esto también posible: La humanidad nunca ha jugado ningún juego; pero una vez alguien inventó un juego —que luego sin embargo nunca fue jugado?

205. «Esto es por cierto lo extraño de la *intención*, del proceso mental: que para ella no es necesaria la existencia de la costumbre, de la técnica. Que, por ejemplo, es pensable que en un mundo en el que habitualmente no se jugase nunca, dos personas jugasen una partida de ajedrez, e incluso solo el comienzo de una partida de ajedrez —y fuesen entonces interrumpidas».

¿Pero no está el ajedrez definido por sus reglas? ¿Y cómo están presentes esas reglas en la mente del que intenta jugar al ajedrez?

206. Seguir una regla, esto es análogo a: obedecer una orden. Se adiestra para ello y se reacciona a ella de determinado modo. ¿Pero qué pasa si uno

reacciona *así* y el otro *de otra manera* a la orden y al adiestramiento? ¿Quién tiene razón?

Piensa que vinieras como explorador a un país desconocido con un lenguaje que es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, comprende las órdenes, obedece, se rebela contra las órdenes, etcétera?

El modo común del curso de la acción humano es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño.

207. Pensemos que la gente de ese país ejecutase acciones humanas ordinarias y empleara, al parecer, un lenguaje articulado. Si se observan sus prácticas, son comprensibles, nos parecen ‘lógicas’. Pero si tratamos de aprender su lenguaje, encontramos que es imposible. No hay concretamente entre ellos ninguna conexión regular de lo dicho, de los sonidos, con las acciones; pero con todo, estos sonidos no son superfluos; pues si, por ejemplo, amordazamos a una de estas personas, entonces tiene las mismas consecuencias que entre nosotros: sin esos sonidos sus acciones generan confusión —como yo quiero expresarme.

¿Debemos decir que esa gente tiene un lenguaje: órdenes, declaraciones, etcétera?

Para lo que llamamos «lenguaje» falta la regularidad.

208. ¿Así pues, explico lo que significa «orden» y «regla» mediante «regularidad»? —¿Cómo le explico a alguien el significado de «regular», «uniforme», «igual»? —A alguien que, digamos, solo habla francés le explicaré estas palabras mediante las correspondientes francesas. Pero a quien aún no posea estos *conceptos* le enseñaré a usar las palabras mediante *ejemplos* y mediante *ejercicios*. —Y al hacerlo no le comunico menos de lo que yo mismo sé.

Le mostraré, pues, en esta instrucción colores iguales, longitudes iguales, figuras iguales, le haré hallarlos y producirlos, etc. Lo instruiré, por ejemplo, en continuar ‘uniformemente’ una serie ornamental a una determinada orden. —Y también a tal efecto en continuar progresiones. Así por caso de . .. ... ha de proseguir así: ....

Yo se lo muestro antes, él lo repite después; e influyo en él mediante expresiones de aprobación, de rechazo, de expectación, de estímulo. Lo dejo hacer o lo detengo; etcétera.

Piensa que eres testigo de semejante instrucción. Ninguna palabra se explicaría por medio de ella misma, no habría ningún círculo lógico.

También las expresiones «así sucesivamente» y «así sucesivamente *ad infinitum*» serán explicadas en esta instrucción. Puede servir para ello entre otras cosas un gesto. El gesto que significa «¡prosigue así!» o «así sucesivamente» tiene una función comparable a la de señalar un objeto o un lugar.

Ha de distinguirse: el «etc.» que es una abreviatura de la grafía, de aquel que *no* lo es. El «etc. *ad inf*». *no* es una notación abreviada de la grafía. El que no podamos anotar todos los lugares de π no es una insuficiencia humana, como creen a veces los matemáticos.

Una instrucción que quiera atenerse a los ejemplos presentados se diferencia de una que '*apunta más allá*' de ellos.

209. «¿Pero entonces no alcanza la comprensión más allá de todos los ejemplos?». —¡Una expresión muy rara y completamente natural!—

¿Pero es esto *todo*? ¿No hay una explicación aún más profunda; o no ha de ser más profunda al menos la *comprensión* de la explicación? —Bueno, ¿tengo yo mismo, pues, una comprensión más profunda? ¿*Tengo* más de lo que doy en la explicación? —¿Pero entonces de dónde viene el sentimiento de que tendría más?

¿Es como cuando interpreto lo no limitado como longitud que excede más allá de toda longitud?

210. «¿Pero le explicas realmente lo que tú mismo comprendes? ¿No le dejas *acertar* lo esencial? Le das ejemplos, —pero él tiene que acertar su propensión, y por tanto tu intención». —Toda explicación que yo pueda darme a mí mismo se la doy también a él. —«El acierta lo que yo refiero» significaría: tiene una vaga idea de diversas interpretaciones de mi explicación y él acierta con una de ellas. El podría pues preguntar en este caso; y yo podría responderle y le respondería.

211. «Lo instruyas como lo instruyas para que prosiga la serie de ornamentos —¿cómo puede *saber* cómo tiene que continuar por sí mismo?». —Bueno, ¿cómo lo sé yo? —Si esto quiere decir «¿Tengo razones?», entonces la respuesta es: las razones pronto se me agotarán. Y entonces actuaré sin razones.

212. Cuando alguien a quien temo me da la orden de continuar la serie, entonces actuaré con prontitud, con perfecta seguridad, y la falta de razones no me estorba.

213. «Pero este comienzo de la serie pudiera obviamente interpretarse de diferente manera (por ejemplo, mediante expresiones algebraicas) y tú tendrías primero que elegir *una* de esas interpretaciones». —¡Ni mucho menos! Era posible, bajo ciertas circunstancias, una duda. Pero esto no significa que yo haya dudado o incluso que pudiera dudar. (En conexión con esto está lo que hay que decir sobre la 'atmósfera' psicológica de un proceso).

¿Solo la intuición puede superar esa duda? —Cuando ella es una voz interior —¿cómo sé *cómo* debo seguirla? ¿Y cómo sé que no me desorienta? Pues, si puede orientarme correctamente, también puede desorientarme. ((La intuición como excusa innecesaria)).

214. Si es necesaria una intuición para desarrollar la serie 12 3 4…, entonces también lo es para desarrollar la serie 2 2 2 2…

215. ¿Pero no es por lo menos igual: *igual*?

Para la igualdad parecemos tener un paradigma infalible en la igualdad de una cosa consigo misma. Quiero decir: «Aquí no puede haber diferentes interpretaciones. Cuando ve una cosa ante sí, entonces también ve igualdad».

¿Así que dos cosas son iguales cuando son como *una* cosa? ¿Y cómo debo entonces aplicar lo que me muestra la *una* cosa al caso de las dos?

216. «Una cosa es idéntica consigo misma[172]». —No hay ejemplo más bello de una proposición inútil que no obstante está conectada con un juego

de la representación[173]. Es como si metiésemos la cosa, en la representación, en su propia forma, y viésemos que encajan.

Podríamos también decir: «Toda cosa encaja en sí misma». —O diferente: «Toda cosa encaja en su propia forma». En esto, se mira una cosa y se representa que el espacio es superfluo y que encaja exactamente.

¿‘*Encaja*’ esta mancha en su contorno blanco? —Pero *así es exactamente como se vería* si en su lugar hubiera habido primero un hueco y luego ella encajase dentro. Con la expresión «ella encaja» no describimos simplemente esta imagen. Ni simplemente esta *situación*.

«Toda mancha de color encaja exactamente en su contorno» es un enunciado especial de la identidad.

217. «¿Cómo puedo seguir una regla?» —si esta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* según ella.

Si he agotado los fundamentos, entonces he llegado a la roca dura y mi pala se retuerce. Estoy inclinado entonces a decir: «Así actúo justamente».

(Recuerda que a veces requerimos explicaciones no debido a su contenido, sino debido a la forma de la explicación. Nuestro requisito es arquitectónico; la explicación, un tipo de falsa cornisa que no soporta nada).

218. ¿De dónde viene la idea de que la serie iniciada es un trozo visible de raíles invisiblemente tendidos hasta el infinito? Bueno, en vez de la regla podríamos imaginarnos raíles. Y a la aplicación no limitada[174] de la regla corresponden raíles infinitamente largos.

219. «Los pasos ya están realmente todos dados» significa: ya no tengo más elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio. —Pero si algo así fuese realmente el caso, ¿de qué me ayudaría?

No; mi descripción solo tenía sentido si se entendía simbólicamente. —*Así me parece*— debería decir.

Cuando sigo la regla, no elijo.

Sigo la regla *ciegamente*.

220. ¿Pero qué finalidad tiene esa proposición simbólica? Debía resaltar una diferencia entre dependencia causal y dependencia lógica.

221. Mi expresión simbólica era realmente una descripción mitológica del uso de una regla.

222. «La línea me dicta cómo debo ir». —Pero esto es naturalmente solo una imagen. Y si juzgo que me da esto o aquello, en cierto modo irresponsablemente, entonces no diría que la sigo como una regla.

223. No se siente que siempre tenga que estar presente la indicación (la insinuación) de la regla. Al contrario. No sentimos curiosidad por saber lo que vaya a decir ahora, sino que siempre nos dice lo mismo y hacemos lo que nos dice.

Se le podría decir a quien se adiestra: «Mira, yo siempre hago lo mismo: yo…».

224. La palabra «concordancia» y la palabra «regla» están *emparentadas* recíprocamente; son primas. Si le enseño a alguien el uso de una palabra, entonces le enseño con ello también el uso de la otra.

225. El uso de la palabra «regla» está entretejido con el uso de la palabra «igual». (Como el uso de «proposición» con el uso de «verdad»).

226. Supón que alguien sigue la serie 1, 3, 5, 7… escribiendo la serie de $2x - 1$[175]. Y él se preguntó: «¿pero siempre hago lo mismo o algo diferente cada vez?».

Quien promete todos los días «Mañana te visitaré» —¿dice cada día lo mismo o cada día algo diferente?

227. ¿Tendría sentido decir: «Si cada vez hiciese algo *diferente*, no diríamos que sigue una regla»? Esto *no* tiene *ningún* sentido.

228. «¡Una serie tiene para nosotros *una* cara!»[176] —Bien; ¿pero cuál? Bien, pues la algebraica y la de un fragmento del proceso. ¿O tiene además otra más? —«¡Pero en ello ya se encuentra todo!». —Pero esto no es una constatación sobre el fragmento de la serie o sobre algo que divisemos en

él; sino la expresión de que miramos solo a la regla en busca de la instrucción y *actuamos* sin apelar a ninguna instrucción siguiente.

229. Creo percibir en el trozo de la serie un dibujo muy fino, un rasgo característico, que solo necesita el ‘y así sucesivamente’ para alcanzar lo infinito.

230. «La línea me impone cómo debo avanzar»: esto solo parafrasea: es mi *última* instancia para saber cómo debo avanzar.

231. «¡Pero, tú ves pues…!». Bueno, esta es justamente la expresión característica de alguien que se ve forzado por la regla.

232. Supón que una regla me impone cómo debo seguirla; es decir, cuando sigo la línea con los ojos, entonces me dice ya una voz interior: «¡Tira *así*!». —¿Cuál es la diferencia entre este proceso de seguir una especie de inspiración y el de seguir una regla? Pues, indudablemente no son lo mismo. En el caso de la inspiración *aguardo* instrucciones. No podré enseñarle a otro mi ‘técnica’ de seguir la línea. A no ser que le enseñe una especie de auscultar, de receptividad. Pero entonces no puedo, naturalmente, exigir que él siga la línea como yo.

Estas no son mis experiencias de actuar de acuerdo con una inspiración y según una regla, sino anotaciones gramaticales.

233. Se podría también pensar en una instrucción semejante a una especie de aritmética. Los niños podrían entonces calcular, cada uno a su modo — en la medida en que escuchasen solo la voz interna y la siguiesen. Este cálculo sería como una composición.

234. ¿Pero no podríamos también calcular como calculamos (concordando todos, etc.) y sin embargo tener a cada paso el sentimiento de ser guiados por la regla como por encanto; asombrándonos quizá de que concordemos? (Dando gracias tal vez a la deidad por esta concordancia).

235. ¡En esto ves meramente todo lo que pertenece a la fisonomía de aquello que llamamos en la vida cotidiana «Seguir una regla»!

236. Los aritméticos[177] que llegan al resultado correcto, pero no pueden decir cómo. ¿Debemos decir que no calculan? (Una familia de casos).

237. Piensa que alguien siguiese una línea a modo de regla de esta manera: Sostiene un compás y lleva una de sus puntas a lo largo de la línea-regla, mientras que la otra punta traza la línea que sigue la regla. Y mientras se mueve así a lo largo de la regla, altera la abertura del compás, aparentemente con gran precisión, mirando siempre a la regla como si esta determinase su acción. Ahora bien, nosotros que lo observamos no vemos ninguna regularidad en este abrir y cerrar el compás. No podemos aprender de él su modo de seguir la línea. Aquí tal vez diríamos realmente: «La plantilla parece *dictarle* cómo ha de ir. Pero esta no es una regla».

238. Para que pueda parecerme que la regla haya producido todas sus consecuencias por anticipado, estas tienen que ser para mí *obvias*. Tan obvias como es para mí llamar «azul» a este color. (Criterios de que esto sea para mí ‘obvio’).

239. ¿Cómo sabrá él qué color tiene que elegir cuando oye «rojo»? —Muy sencillo: debe tomar el color cuya imagen se le ocurra cuando oiga la palabra. —¿Pero cómo sabrá qué color es aquel ‘cuya imagen se le ocurre’? ¿Se necesita un criterio adicional para ello? (Hay por cierto un proceso para elegir color que se le ocurre a uno con la palabra…).

«‘Rojo’ significa el color que se me ocurre al oír la palabra ‘rojo’», —sería una *definición*. Ninguna explicación de la *esencia* de la designación mediante una palabra.

240. No se genera ninguna disputa (por caso, entre matemáticos) acerca de si se ha procedido conforme a la regla o no. Por ejemplo, no hay actos de violencia por ello. Pertenece al entramado desde el cual produce efecto nuestro lenguaje (dando, por ejemplo, una descripción).

241. «¿Dices, pues, que el acuerdo de los hombres decide lo que es correcto y lo que es falso?». —Correcto y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de la forma de vida.

242. A la comprensión mediante el lenguaje pertenece no solo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda parecer) una concordancia en los juicios. Esto parece superar la lógica; pero no la supera[178]. —Una cosa es describir los métodos de medida y otra hallar y expresar resultados de mediciones. Pero lo que llamamos «medir» está también determinado por una cierta constancia en los resultados de las mediciones.

243[179]. Un hombre puede darse ánimos, darse órdenes, obedecer, criticar, castigar, formular una pregunta y responderla. Incluso podríamos también pensar sobre hombres que hablasen solo en monólogo. Acompañando sus actividades con soliloquios. —Un investigador que observase y escuchase sus discursos podría conseguir traducir su lenguaje al nuestro. (Estaría por ello en situación de predecir correctamente las acciones de esas personas, pues también les oiría adoptar resoluciones y decisiones).

¿Pero sería también pensable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas —sus sentimientos, estados de ánimo, etc.— para su uso propio? —¿No podríamos hacerlo pues en nuestro lenguaje ordinario? —Pero a eso no me refiero. Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que solo el hablante pueda conocer; a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, pues, comprender este lenguaje.

244. ¿Cómo se *refieren* las palabras a las sensaciones? —En eso no parece haber ningún problema; ¿pues no hablamos diariamente de sensaciones y las nombramos? ¿Pero cómo se establece la conexión del nombre con lo nombrado? La pregunta es la misma que esta: ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra «dolor». Esta es una posibilidad: Las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lesionado y grita; y ahora le tranquilizan los adultos y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor.

«¿Dices, pues, que la palabra ‘dolor’ significa realmente el gritar?». —Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza el grito y no lo describe.

245. ¿Cómo puedo siquiera pretender ubicarme con el lenguaje entre la sensación de dolor y el dolor?

246. ¿Hasta qué punto son mis sensaciones *privadas*? —Bueno, solo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro solo puede conjeturarlo. —Esto es en cierto modo falso y en otro un sinsentido. Si usamos la palabra «saber» cómo se usa normalmente (¡y cómo si no debemos usarla!), entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor. —Sí, ¡pero no, pues, con la seguridad con que yo mismo lo sé! —De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que *sé* que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto —excepto quizá que *tengo* dolor?

No puede decirse que los demás aprendan mi sensación *solo* por mi conducta —pues de mí no puede decirse que yo la aprenda. Yo la *tengo*.

Esto es correcto: tiene sentido decir de otros que están en duda sobre si yo tengo dolor; pero no decirlo de mí mismo.

247. «Solo tú puedes saber si tuviste la intención». Esto se le podría decir a alguien si le explicásemos el significado de la palabra «intención». Pues quiere decir entonces: *así* es como la usamos.

(Y «saber» quiere decir aquí que la expresión de incertidumbre carece de sentido).

248. La proposición «Las sensaciones son privadas» es comparable a: «Solitario se juega solo».

249. ¿Estamos quizá precipitándonos en la suposición de que la sonrisa del bebé no sea fingimiento? —¿Y en qué experiencia se apoya nuestra suposición?

(El mentir es un juego de lenguaje que requiere ser aprendido como cualquier otro).

250. ¿Por qué no puede un perro simular dolor? ¿Es demasiado fiel[180]? ¿Se podría enseñar a un perro a simular dolores? Quizá se le pudiera enseñar a que en determinadas ocasiones ladrase como si sintiera dolor sin tener dolor. Pero para una auténtica simulación le faltaría a esta conducta aún el entorno apropiado.

251. ¿Qué significa cuando decimos: «No puedo representarme lo contrario de esto» o «¿Cómo sería si fuese de otro modo?»? —Por ejemplo, cuando alguien ha dicho que mis representaciones son privadas; o que solo yo mismo puedo saber si siento un dolor; y cosas parecidas.

«No puedo imaginarme lo contrario» no quiere decir aquí naturalmente: mi capacidad de representación no es suficiente. Nos defendemos con estas palabras contra algo que por su forma simula ser una proposición empírica, pero que es en realidad una proposición gramatical.

¿Pero por qué digo «No puedo representarme lo contrario»? ¿Por qué no: «No puedo representarme lo que dices»?

Ejemplo: «Toda vara tiene una longitud». Acaso esto quiera decir: llamamos a algo (o a *esto*) «la longitud de una vara» —pero no «la longitud de una esfera». Ahora bien, ¿puedo representarme pues que 'toda vara tiene longitud'? Bueno, me represento pues una vara; y eso es todo. Solo que esa imagen juega en conexión con esa proposición un papel totalmente distinto del de una imagen en conexión con la proposición «Esta mesa tiene la misma longitud que la de allí». Pues aquí comprendo lo que quiere decir hacerse una imagen contraria (y no tiene por qué ser una imagen representacional).

Pero la imagen de la proposición gramatical solo podría mostrar, digamos, lo que se llama «longitud de una vara». ¿Y qué debería ser la imagen opuesta a ella?

((Anotación sobre la negación de una proposición *a priori*)).

252. A la proposición «Este cuerpo tiene una extensión» responderemos: «¡Absurdo!» —pero tendemos a responder: «¡Ciertamente!»—. ¿Por qué?

253. «El otro no puede tener mis dolores». —¿Cuáles son *mis* dolores? ¿Qué vale aquí como criterio de identidad? Considera lo que hace posible, en el caso de objetos físicos, hablar de «dos exactamente iguales». Por

ejemplo, decir: «Este sillón no es el mismo que viste ayer aquí, pero es uno exactamente igual».

Hasta donde tenga *sentido* decir que mi dolor es el mismo que el suyo, hasta ahí podemos también tener ambos el mismo dolor. (Y sería también razonable que dos hombres sintiesen dolor en el mismo —no solamente homólogo— lugar. En gemelos siameses, por ejemplo, podría darse este caso).

He visto cómo, en una discusión sobre este asunto, alguien se golpeaba el pecho y decía: «¡Pero el otro no puede, sin embargo, tener ESTE dolor!». —La respuesta a esto es que no se define ningún criterio de identidad mediante la acentuación enfática de la palabra «este». El énfasis nos refleja más bien solo el caso en el que un criterio semejante nos es usual, pero debemos ser evocados al respecto.

254. También la sustitución de la palabra «igual» por «idéntico» (por ejemplo) es un típico recurso en filosofía. Como si hablásemos de matices del significado y se tratase solo de acertar con nuestras palabras el matiz correcto. Y por ello solo se trata de esto en filosofía, donde nuestra tarea es representar con exactitud psicológica la tentación de usar un determinado modo de expresión. Lo que 'estamos tentados a decir' en un caso así no es naturalmente filosofía, sino que es su materia prima. Así, por ejemplo, lo que un matemático está inclinado a decir sobre la objetividad y la realidad de los hechos matemáticos no es una filosofía de la matemática, sino algo que la filosofía tendría que *tratar*.

255. El filósofo somete a tratamiento[181] una pregunta; como una enfermedad.

256. ¿Qué ocurre, pues, con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que solo yo mismo puedo comprender? ¿*Cómo* designo mis sensaciones con palabras? —¿Cómo lo hacemos habitualmente? ¿Están vinculadas pues mis interjecciones[182] con mis expresiones naturales de sensaciones? —En este caso mi lenguaje no es ‘privado’. Otro podría comprenderlo como yo. —Pero ¿y si yo no poseyese ninguna expresión natural de la sensación, sino

solo la sensación? Y ahora *asocio* simplemente nombres con las sensaciones y empleo esos nombres en una descripción.—

257. «¿Cómo sería si los hombres no expresaran su dolor (no gimiesen, no contrajesen el rostro, etc.)? Entonces no se le podría enseñar a un niño el uso de la expresión ‘dolor de muelas’». —Bien, ¡supongamos que el niño es un genio e inventa él mismo un nombre para la sensación! —Pero entonces no podría ciertamente hacerse comprender con esa palabra. —¿Entonces comprende pues el nombre pero no puede explicarle a nadie su significado? —¿Pero qué quiere decir pues que él ‘ha nombrado su dolor’? —¡¿Cómo lo ha hecho: nombrar el dolor?! Y, sea lo que fuere lo que hizo, ¿qué fin tiene? —Cuando se dice «El ha dado un nombre a la sensación», se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da un nombre al dolor, entonces lo que aquí está preparado es la gramática de la palabra «dolor»; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra.

258. Supongamos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo «S» y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación. —En primer lugar anotaré que no puede formularse una definición del signo. —¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! —¿Cómo?, ¿puedo señalar la sensación? —No en el sentido ordinario. Pero expreso, o escribo el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación —señalo pues a ella al mismo tiempo en el interior. —¿Pero para qué esta ceremonia?, ¡pues solo eso parece ser! Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo. —Bien, esto ocurre precisamente mediante la concentración de la atención; pues, por ese medio, me inculco la conexión del signo con la sensación. —«Me la inculco», solo puede querer decir: este proceso da como resultado que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*. Pero en nuestro caso yo no tengo ningún criterio de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto solo quiere decir que aquí no puede hablarse de ‘correcto’.

259. ¿Son las reglas del lenguaje privado *impresiones* de reglas? —La balanza en la que se pesan las impresiones no es la *impresión* de una balanza.

260. «Bien, *creo* que esta es de nuevo la sensación S». —¡Seguramente tú *creas* que la crees!

¿Entonces el que inscribió el signo en el calendario no anotó *nada*? —No consideres evidente que alguien se inscriba algo cuando anota signos —por ejemplo, en un calendario—. Pues una nota tiene una función; y la «S» no tiene, hasta aquí, ninguna.

(Uno puede hablarse a sí mismo. —¿Se habla cada uno a sí mismo cuando ningún otro está presente?).

261. ¿Qué razón tenemos para llamar a «S» el signo de una *sensación*? Pues «sensación» es una palabra de nuestro lenguaje común, no de uno comprensible para mí solo. El uso de esta palabra necesita, pues, una justificación que todos comprendan. —Y tampoco serviría de nada decir: no tiene por qué ser una *sensación*; cuando él escriba «S», tiene algo —y no podemos decir más. Pero «tener[183]» y «algo» pertenecen también al lenguaje común. —Al fin se llega filosofando ahí donde solo se quisiera proferir un sonido inarticulado. —Pero un sonido tal es una expresión solamente en un juego de lenguaje determinado, que entonces habría que describir.

262. Podría decirse: Quien se ha dado una explicación privada de una palabra tiene entonces que *proceder* en su interior a usar la palabra de tal y cual manera. ¿Y cómo procede? ¿Debo suponer que inventa la técnica de esa aplicación; o que ya la ha encontrado hecha?

263. «Yo puedo proceder (en mi interior) en el futuro a llamar ‘dolor’ a ESTO». —«¿Pero seguro que te lo has propuesto? ¿Estás seguro de que era suficiente concentrar la atención en tu sentimiento?». —Extraña pregunta. —

264. «Cuándo una vez sabes lo *que* designa la palabra, la comprendes, conoces su completa aplicación».

265. Pensemos en una tabla que solo exista en nuestra representación mental[184]; por caso, un diccionario. Mediante un diccionario se puede justificar la traducción de una palabra X por una palabra Y. ¿Pero deberíamos también denominarla una justificación si esta tabla solo se consulta en la representación mental? —«Bueno, entonces es precisamente una justificación subjetiva». —Pero la justificación consiste, por cierto, en apelar a una instancia independiente. —«Pero yo puedo también apelar de un recuerdo a otro. No sé (por ejemplo) si he memorizado correctamente la hora de salida del tren, y para controlarla hago memoria de la imagen de la página del horario de trenes. ¿No tenemos aquí el mismo caso?». —No; pues este proceso tiene que provocar realmente el recuerdo *correcto*. Si la imagen representacional del horario de trenes no pudiera *comprobarse* ella misma en cuanto a su corrección, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo? (Como si alguien comprase varios ejemplares del periódico matutino para cerciorarse de que escribe la verdad).

Consultar una tabla en la representación mental no es consultar una tabla, como tampoco la exhibición de la representación mental del resultado de un experimento es el resultado de un experimento[185].

266. Puedo mirar el reloj para ver qué hora es. Pero también puedo mirar la esfera de un reloj para *acertar* qué hora es, o desplazar con este fin la manecilla de un reloj hasta el lugar que me parezca correcto. Así puede utilizarse la imagen del reloj de más de una manera para determinar el tiempo. (Mirar el reloj en la representación mental).

267. Supongamos que quisiera justificar el dimensionamiento de un puente cuya construcción me represento mentalmente, haciendo primero pruebas de resistencia con el material del puente. Esto naturalmente sería la representación mental de lo que se llama justificación del dimensionamiento de un puente. ¿Pero lo llamaríamos también una justificación de la representación mental de un dimensionamiento?

268. ¿Por qué no puede donar dinero mi mano derecha a mi mano izquierda? —Mi mano derecha puede ponerlo en mi mano izquierda. Mi mano derecha puede escribir un documento de donación y mi mano

izquierda un recibo. —Pero las ulteriores consecuencias prácticas no seríañ las de una donación. Cuando la mano izquierda ha tomado el dinero de la derecha, etc., se preguntará: «Bueno, ¿y luego qué?». Y lo mismo podría preguntarse si alguien se hubiese dado una explicación privada de una palabra; me refiero a si hubiese dicho para sí una palabra y a la vez hubiese dirigido su atención a una sensación.

269. Acordémonos de que hay ciertos criterios de conducta para saber que alguien no comprende una palabra: que no le dice nada, que no sabe qué hacer con ella. Y criterios de que 'cree comprender' la palabra, de que vincula un significado con ella, pero no el correcto. Y finalmente criterios de que comprende correctamente la palabra. En el segundo caso podría hablarse de una comprensión subjetiva. Y podríamos llamar «lenguaje privado» a los sonidos que ningún otro comprende pero que yo '*parezco comprender'*.

270. Pensemos ahora un uso de la inscripción del signo «S» en mi diario. Yo hago la siguiente experiencia: Siempre que tengo una determinada sensación, me muestra un manómetro que sube mi presión arterial. Así, pues, me permite indicar que puedo anunciar una subida de mi presión arterial sin la ayuda de aparato alguno. Este es un resultado útil. Y ahora parece ser completamente indiferente el que haya reconocido la sensación *correcta* o no. Supongamos que me equivoco regularmente en su identificación, de tal suerte que no importa nada. Y esto muestra pues que el supuesto de este error fue meramente aparente. (Giramos, en cierto modo, un botón con el que parecía que se podía regular algo en la máquina; pero era un mero ornamento sin conexión alguna con el mecanismo).

¿Y qué razón tenemos aquí para llamar a «S» la designación de una sensación? Quizá el modo en que se emplea este signo en este juego de lenguaje. —¿Y por qué una «sensación determinada», por tanto la misma cada vez? Bueno, suponemos pues que escribimos «S» cada vez.

271. «Piensa en un hombre que no pudiera retener en la memoria lo *que* significa la palabra 'dolor' —y que por ello llamase constantemente así a algo diferente —¡pero que no obstante usase la palabra en concordancia con

los indicios y presuposiciones ordinarios del dolor!» —que la usase, pues, como todos nosotros. Aquí quiero decir: la rueda que puede girarse, sin que con ella se mueva el resto, no pertenece a la máquina.

272. Lo esencial en la vivencia privada no es realmente que cada uno posea su propio ejemplar, sino que ninguno sabe si el otro tiene también *esto* o algo distinto. Sería también posible la suposición —aunque no verificable — de que una parte de la humanidad tuviese *una* impresión visual del rojo y otra parte otra[186].

273. ¿Qué ocurre, pues, con la palabra «rojo»? —¿debo decir que designa algo 'confrontado a todos nosotros'[187] y que cada uno debiera realmente tener otra palabra además de esta para designar su *propia impresión* visual del rojo? ¿O es así: la palabra «rojo» designa algo que nos es conocido en común; y, además, para cada uno algo que solo le es conocido a él? (O quizá mejor: se *refiere* a algo que solo le es conocido a él).

274. No nos ayuda nada a *comprender* la función de «rojo» decir que «se refiere a» en vez de que «designa» lo privado; pero es la expresión psicológicamente más acertada de una determinada vivencia al filosofar. Es como si al pronunciar la palabra mirase de reojo a la propia impresión de color[188], igualmente para decirme a mí mismo: yo ya sé a lo que me refiero.

275. Mira el azul del cielo y dite a ti mismo «¡Qué azul está el cielo!». —Cuando lo haces espontáneamente —no con intenciones filosóficas— entonces no se te pasa por la cabeza que esa impresión de color te pertenezca solo *a ti*, Y no tienes reparo en dirigirle esa exclamación a otro. Y si señalas algo con las palabras, entonces es el cielo. Quiero decir: No tienes el sentimiento de señalarte-a-ti-mismo que acompaña reiteradamente el 'nombrar la sensación' cuando se medita sobre el 'lenguaje privado'. Tampoco piensas que propiamente deberías señalar el color no con la mano, sino solo poniendo atención. (Recapacita lo que quiere decir «señalar algo con cuidado»).

276. «¿Pero no nos *referimos* siquiera a algo totalmente definido cuando miramos a un color y nombramos la impresión de color?». Es pues

formalmente como si desprendiésemos la *impresión* de color, como una piel, del objeto visto. (Esto debería provocar nuestras sospechas).

277. ¿Pero cómo es posible sentirse tentado a creer que con una palabra se *refiere* una vez al color conocido por todos —y otra: la ‘impresión visual’ que *yo* recibo *ahora*? ¿Cómo puede existir aquí siquiera una tentación? —No presto en estos casos el mismo tipo de atención al color. Si me refiero (como quisiera decir) a la impresión de color que me pertenece a mí propiamente, entonces profundizo en el color —aproximadamente como cuando ‘no puedo saciarme’ de un color. De ahí que sea más fácil producir esa vivencia cuando se mira un color brillante o una combinación de colores que se nos queda grabada.

278. «Yo sé cómo se *me aparece*[189] *el color verde»* —*bueno, ¡pero esto tiene sentido! —Ciertamente; ¿en qué uso de la proposición estás pensando?*

279. ¡Piensa uno que dijese: «¡Pero yo sé lo alto soy!», y a la vez colocara la mano como señal sobre su coronilla!

280. Uno pinta una imagen para mostrar, por caso, cómo se representa una escena teatral. Y ahora digo: «Esta imagen tiene una doble función; comunica algo a los demás, tal como comunican algo las imágenes o las palabras —pero para el que comunica es además una *re* presentación[190] (¿o comunicado?) de otro tipo: para él es la imagen de su representación[191] como no puede serlo para ningún otro. Su impresión privada de la imagen le dice lo que se ha representado mentalmente, en un sentido en el que la imagen no puede hacerlo para los demás». —¿Y con qué derecho hablo en este segundo caso de representación[192], o comunicación —si es que estas palabras se aplicaron correctamente en el *primer caso*[193]?

281. «¿Pero no resulta justamente de lo que tú dices que no hay, por ejemplo, ningún dolor sin *conducta de dolor*?» —Resulta justamente esto: solo podemos decir de los hombres vivos, y de lo que se les asemeje (se comporte análogamente) que tengan sensaciones; vean; estén ciegos; oigan; estén sordos; sean conscientes, o inconscientes.

282. «¡Pero en los cuentos también la olla puede ver y oír!». (Cierto, pero también *puede* hablar).

«Pero el cuento solo finge lo que no es el caso; pero no habla *sin sentido*». —No es tan sencillo. ¿Es engañoso, o sin sentido, decir que habla una olla? ¿Nos hacemos una idea clara de bajo qué circunstancias diríamos que habla una olla? (Tampoco un poema—sinsentido no es un sinsentido como por caso el balbucir de un niño).

Sí; decimos de lo inanimado que tiene dolor: por ejemplo, al jugar con muñecas. Pero este uso del concepto de dolor es secundario. Supongamos pues el caso en que la gente dijese *solo* de lo inanimado que tiene dolor; ¡que compadeciese *solo* a las muñecas! (Cuando los niños juegan a los trenes, su juego depende de su conocimiento de los trenes. Podría ser que los niños de una tribu que desconocieran los trenes, hubieran tomado ese juego de otros y lo jugaran sin saber que con él se imitaba algo. Podría decirse que el juego no tiene para ellos el mismo *sentido* que para nosotros).

283. ¿De dónde procede *tan siquiera el pensamiento*: los seres, los objetos, puedan sentir algo?

¿Me habría estimulado mi educación, en tanto que me advirtió de los sentimientos en mí, y ahora transfiero la idea a los objetos fuera de mí? ¿Reconozco que hay algo (en mí) que puedo llamar «dolor» sin entrar en conflicto con el uso verbal que hacen los demás? —No transfiero mi idea a las piedras y a las plantas, etcétera.

¿No podría pensar que yo tuviera tremendos dolores y me trasformara, mientras persisten, en una piedra? Sí, ¿cómo sé, cuando cierro los ojos, si no me he convertido en una piedra? —Y si esto ha sucedido, ¿hasta qué punto tendrá dolor *la piedra*? ¿Hasta qué punto se puede enunciar esto de la piedra? ¡¿Y, después de todo, por qué debe tener el dolor un portador?!

¿Y puede decirse de la piedra que tiene una mente y que *esta* tiene dolor? ¿Qué tiene que ver una mente[194], qué tienen que ver los dolores, con una piedra?

Solo lo que se comporta como un hombre se puede decir que *tiene* dolor[195].

Pues se tiene que decir de un cuerpo o, si quieres, de una mente que *tiene* un cuerpo. ¿Y cómo puede un cuerpo *tener* una mente?

284. Contempla una piedra y piensa, ¡ella tiene sensaciones! —Se dice: ¿Cómo se puede siquiera llegar a la idea de adscribirle una *sensación* a una *cosa*? ¡Igualmente se la podría adscribir a un número! —Y ahora mira una mosca revoloteando y al momento ha desaparecido esa dificultad y el dolor parece aquí poder *arremeter*, donde antes todo era, por así decirlo, *sin complicaciones* para él.

Y así pues, también un cadáver nos parece completamente inaccesible al dolor. —Nuestra actitud hacia lo vivo no es la misma que hacia lo muerto. Todas nuestras reacciones son diferentes. —Si alguien dice: «Esto no puede consistir simplemente en que lo vivo se mueve de tal y cual manera y lo muerto no» —entonces quiero denotar que aquí existe un caso de transición ‘de la cantidad a la cualidad’.

285. Piensa en el reconocimiento de la *expresión facial*. O en la descripción de la expresión facial —¡que no consiste en dar la medida del rostro! Piensa también en cómo se puede imitar el rostro de un hombre sin ver el propio en un espejo.

286. ¿Pero no es absurdo decir de un *cuerpo* que tiene dolor? —¿Y por qué se siente un absurdo en ello? ¿En qué medida no siente dolor mi mano, sino yo en mi mano?

Qué clase de pregunta es esta: ¿Es el *cuerpo* el que siente dolor? —¿Cómo se ha de decidir? ¿Cómo se evalúa decir que *no* es el cuerpo? —Bien, quizá así: Si alguien tiene dolor en la mano, entonces no lo dice la *mano* (excepto que lo escriba) y no se le habla a la mano para consolarla, sino al paciente; se le vislumbra en la mirada.

287. ¿Qué me mueve a sentir compasión *por este hombre*? ¿Cómo se muestra cuál es el objeto de la compasión? (La compasión, puede decirse, es una forma de convicción de que el otro tiene dolores).

288. Me entumezco como una piedra y mi dolor continúa. —¡Y si me equivocara ahora y no hubiera más *dolor*! —Pero yo no me puedo

equivocar aquí; ¡no significa pues nada dudar si tengo dolor! —Es decir: si alguien dijese «No sé, ¿es lo que tengo un dolor o es algo distinto?», entonces pensaríamos que no sabe lo que significa la palabra castellana «dolor» y se lo explicaríamos. —¿Cómo? Quizá mediante gestos o pinchándole con una aguja y diciendo «Ves, esto es dolor». El podría comprender esta explicación de la palabra, como cualquier otra, correcta, incorrectamente o nada. Y cuál es la que asume lo mostrará en el uso de la palabra, como ocurre habitualmente.

Si él ahora, por ejemplo, dijese: «Oh, sé lo que se llama ‘dolor’, pero no sé si *estos* son dolores lo que ahora tengo aquí» —moveríamos simplemente la cabeza y tendríamos que tomar sus palabras como una extraña reacción con la que no sabemos qué hacer. (Sería algo así como si oyésemos a alguien decir en serio: «Recuerdo claramente que algún tiempo antes de nacer había creído…»).

Esa expresión de duda no pertenece al juego de lenguaje; pero si ahora se descarta la expresión de la sensación, la conducta humana, entonces parece que me *permitiría* de nuevo dudar. El que me sienta tentado a decir que la sensación pueda considerarse algo distinto de lo que es procede de esto: Si considero abolido el juego de lenguaje normal que incluye la expresión de la sensación, entonces requiero un criterio de identidad para ella; y entonces existiría también la posibilidad del error.

289. «Cuando digo ‘Tengo dolor’ estoy en cualquier caso justificado *ante mí mismo*». —¿Qué significa esto? ¿Significa: «Si otro pudiera saber lo que llamo ‘dolor’ estaría de acuerdo en que uso la palabra correctamente»?

Usar una palabra sin justificación no quiere decir usarla injustamente.

290. No identifico, ciertamente, mi sensación mediante criterios, sino que uso la misma expresión. Pero con ello no *termina* el juego de lenguaje; con ello comienza.

¿Pero no comienza con la sensación —que yo describo? —La palabra «describir» nos toma quizá aquí el pelo[196]. Yo digo «Describo mi estado mental» y «Describo mi habitación». Hay que recordar las diferencias entre los juegos de lenguaje.

291. Lo que llamamos «*descripciones*» son instrumentos para usos especiales. Piensa en el croquis de una máquina, en una sección, en un plano con las medidas, que el mecánico tiene ante sí. Cuando se piensa en una descripción como imagen conceptual de los hechos, entonces es algo desconcertante: Se piensa quizá solo en imágenes como las que cuelgan de nuestras paredes, que sencillamente parecen reproducir qué aspecto tiene una cosa, cómo está constituida. (Estas imágenes son en cierto modo ociosas).

292. No creas siempre que extraes tus palabras de los hechos; ¡que los reproduces con palabras según reglas! Pues tendrías que actuar sin guía en la aplicación de la regla a un caso especial.

293. Si yo me digo a mí mismo que solo sé por mi propio caso lo que significa la palabra «dolor», —¿no tengo que decir *eso* también de los demás? ¿Y cómo puedo generalizar pues ese *único* caso de modo tan irresponsable?

Bien, ¡cualquiera me dice de sí mismo que él sabe lo que es dolor solo por sí mismo! —Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja del otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo solo por el aspecto de *su* escarabajo. —Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, cada uno podría suponer que dicha cosa cambiase continuamente. —¿Pero, y si ahora la palabra «escarabajo» de estas personas tuviese un uso? —Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía. —No, mediante esa cosa en la caja se puede ‘recortar’; se suprime, sea lo que fuere.

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de ‘objeto y designación’, entonces el objeto cae fuera de la consideración por irrelevante.

294. Si dices que él ve ante sí una imagen privada, que él describe, entonces has hecho en todo caso una suposición sobre aquello que tiene ante sí. Y

esto significa que la puedes describir o la describes más de cerca. Si admites que no tienes ni idea de qué tipo pueda ser lo que él tiene ante sí —¿qué te seduce entonces a decir, a pesar de todo, que él tiene algo ante sí? ¿No es como si yo dijera de alguien: «*Tiene* algo. Pero no sé si es dinero o deudas o una caja vacía»?

295. ¿Y qué proposición debe ser en realidad «Yo sé solo por mi *propio* caso…»? ¿Una proposición empírica? No. —¿Una gramatical?

Pienso pues: Que cada cual diga de sí mismo que sabe lo que es el dolor solo por el propio dolor. —No que los hombres lo digan realmente o incluso estén dispuestos a decirlo. Pero *si* cada cual lo dijera —podría ser una especie de exclamación. Y si no expresa nada como comunicado es con todo una imagen; ¿y por qué no deberíamos traer a la mente una tal imagen? Piensa en una imagen alegórica pintada en lugar de palabras.

Sí, cuando al filosofar miramos en nosotros, vemos frecuentemente una tal imagen. Formalmente, una *re* presentación figurativa de nuestra gramática. No hechos; sino en cierto modo expresiones coloquiales ilustradas.

296. «¡Sí; pero hay todavía un algo que acompaña mi exclamación de dolor! Y a causa de lo cual la hago. Y ese algo es lo que es importante —y terrible». —¿A quién le comunicamos únicamente esto? ¿Y en qué ocasión?

297. Ciertamente, si el agua hierve en el cazo, entonces asciende el vapor del cazo y también la imagen del vapor de la imagen del cazo. Pero ¿y si se quisiera decir que en la imagen del cazo también tiene que hervir algo?

298. El que queramos decir gustosamente «Lo importante es *esto*» —en tanto que nos indicamos a nosotros mismos la sensación— muestra ya cuán inclinados estamos a decir algo que no es ninguna información.

299. No poder evitar —cuando nos entregamos al pensamiento filosófico— decir esto y aquello, estar irresistiblemente inclinado a decir eso, no significa estar obligado a hacer una *suposición* o saber o confirmar inmediatamente un estado de cosas[197].

300. Al juego de lenguaje con las palabras «él tiene dolor» no pertenece solo —se quisiera decir— la imagen de la conducta, sino también la imagen del dolor. O: no solo el paradigma de la conducta, sino también el del dolor. —Decir «La imagen del dolor se inscribe en el juego de lenguaje con la palabra ‘dolor’» es un malentendido. La representación del dolor no es una imagen y *esta* representación en el juego de lenguaje tampoco es reemplazable por algo que llamaríamos una imagen. —Seguramente, la representación del dolor interviene en un sentido en el juego de lenguaje; sin embargo, no como imagen.

301. Una representación no es ninguna imagen, pero puede corresponderle una imagen.

302. Si se tiene que representar el dolor del otro según el modelo del propio, entonces esto no es un asunto tan sencillo: porque, por el dolor que *siento*, me debo representar un dolor que *no siento*. Es decir, lo que he de hacer no es simplemente una transición en la representación de un lugar del dolor a otro. Como de un dolor en la mano a un dolor en el brazo. Pues no me tengo que representar que siento dolor en un lugar de su cuerpo. (Lo que también sería posible).

La conducta de dolor puede exteriorizar un lugar dolorido —pero la persona que sufre es la que expresa dolor.

303. «Yo puedo solamente *creer* que el otro tiene dolores, pero yo *sé* cuándo lo tengo». —Sí; uno se puede decidir a decir «Creo que él tiene dolores» en vez de «El tiene dolores». Pero *eso* es todo. —Lo que aquí parece como una explicación o un enunciado sobre los procesos mentales es, en verdad, una permutación de un modo de hablar por otro que, mientras filosofamos, nos parece el más acertado.

¡Prueba una vez —en un caso real— a dudar del miedo, del dolor de otro!

304. «Pero admitirás, después de todo, que hay una diferencia entre conducta de dolor con dolor y conducta de dolor sin dolor». —¿Admitirlo? ¡Qué mayor diferencia podría haber! —«Y, sin embargo, llegas una y otra vez al resultado de que la sensación misma es una nada». —No, en

absoluto. ¡No es ningún algo; pero tampoco una nada! El resultado era solo que una nada presta el mismo servicio que un algo sobre el que nada puede decirse. Rechazamos solo la gramática que se nos quiere imponer aquí.

La paradoja desaparece solo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de *un* modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos —sean estos ahora pensamientos sobre casas, dolores, bueno y malo o lo que fuere.

305. «Pero, después de todo no puedes desestimar que, por ejemplo, al recordar tiene lugar un proceso interno». —¿Por qué da la impresión de que quisiéramos desestimar algo? Cuando se dice «Acontece con ello un proceso interno» —se quiere proseguir: «Por tanto tú lo *ves*», Y es este proceso interno pues a lo que se refiere con la palabra «acordarse». —La impresión de que quisiéramos desestimar algo surge de que nos volvemos contra la imagen del ‘proceso interno’. Lo que desestimamos es que la imagen del proceso interno nos dé la idea correcta del uso de la palabra «recordar». Sí, decimos que esta imagen con sus ramificaciones nos impide ver el uso de la palabra tal como es.

306. ¡¿Por qué debiera yo desestimar que hay ahí un proceso mental?! Solo supone «Ha tenido lugar ahora en mí el proceso mental de acordarme de…» no que: «Me he acordado ahora de…». Desestimar el proceso mental supondría desestimar el recuerdo; desestimar que alguien cualquiera se acuerde jamás de algo.

307. «¿No serás, después de todo, un conductista enmascarado? ¿No dices pues, en el fondo, que todo es ficción, excepto la conducta humana?». —Si hablo de una ficción; entonces, de una ficción *gramatical*,

308. ¿Cómo se llega al problema filosófico de los procesos y estados mentales y del conductismo? —El primer paso sucede totalmente desapercibido. ¡Hablamos de procesos y estados y dejamos indeterminada su naturaleza! Quizá alguna vez lleguemos a saber más sobre ellos —pensamos. Pero justamente con ello nos hemos adherido a un determinado enfoque. Pues tenemos un concepto definido de lo que quiere decir aprender a conocer más de cerca un proceso. (El paso decisivo en el truco

del prestidigitador se ha dado y precisamente el que nos parecía inocente). —Y ahora se desmorona la comparación que debía habernos hecho comprensibles nuestros pensamientos. Hemos de desestimar, pues, el proceso aún incomprendido en el medio aún inexplorado. Y así parece, por tanto, que hemos desestimado los procesos mentales. ¡Y naturalmente no queremos desestimarlos!

309. ¿Cuál es tu objetivo en la filosofía? —Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas.

310. Le digo a alguien que tengo dolores. Su actitud hacia mí será entonces la de creencia; de incredulidad; de desconfianza; etcétera.

Supongamos que él dijera: «No será tan grave». —¿No es esto la prueba de que él cree en algo que está tras la sensación de dolor? —Su actitud es una prueba de su actitud. ¡Piensa no solo la oración «Tengo dolores», sino también la respuesta «No será tan grave», reemplazadas por sonidos naturales y gestos!

311. «¡Qué diferencia podría ser mayor!». —En el caso del dolor yo creo que puedo exhibirme privadamente esa diferencia. Pero la diferencia entre un diente roto y un diente no roto puedo exhibírsela a cualquiera. —Pero para la exhibición privada no necesitas en modo alguno provocarte dolor, sino que es suficiente con que te lo *representes* —por ejemplo, que contorsiones un poco el semblante. ¿Y sabes que lo que tú te exhibes son dolores y no, por ejemplo, una expresión facial? ¿Cómo sabes también qué debes exhibirte antes de que te lo exhibas? Esta exhibición *privada* es una ilusión.

312. ¿Pero no son de nuevo similares los casos del diente y del dolor? Pues la impresión visual en uno corresponde a la sensación dolorosa en el otro[198]. Puedo exhibirme tan poco o tan bien la impresión visual como la sensación de dolor.

Pensemos este caso: Que las superficies de las cosas de nuestro entorno (piedras, plantas, etc.) tuvieran manchas y zonas que ocasionaran dolor a nuestra piel al tocarlas. (Debido a la composición química de estas superficies. Pero no necesitamos saberlo). Entonces, así como ahora

hablamos de una hoja con manchas rojas de una determinada planta, hablaríamos de una hoja con manchas dolorosas. Pienso que la percepción de esas manchas y su forma sería de utilidad para nosotros; que podríamos sacar conclusiones de ellas respecto de propiedades significativas de las cosas.

313. Puedo exhibir dolores como exhibo rojo y como exhibo recto y curvo y árbol y piedra. —A *eso llamamos* precisamente «exhibir».

314. Muestra un fundamental malentendido el que esté dispuesto a considerar mi actual estado del dolor de cabeza para obtener claridad sobre el problema filosófico de la sensación.

315. ¿Podría comprender la palabra «dolor» quien *nunca* hubiese sentido dolor? —¿Debe enseñarme la experiencia si es o no es así? —Y si decimos «Uno no se puede representar el dolor sin haberlo sentido alguna vez» —¿de dónde lo sabemos? ¿Cómo puede decidirse si eso es cierto?

316[199]. Para aclararnos el significado de la palabra «pensar» nos observamos a nosotros mismos mientras pensamos: ¡Lo que observamos ahí será lo que la palabra significa! —Pero ese concepto no se usa precisamente así. (Sería semejante a como si yo, sin conocimiento del ajedrez, mediante estricta observación del último movimiento de una partida de ajedrez, quisiera descubrir lo que significa la expresión «dar mate»).

317. Engañoso paralelo: ¡El grito, una sensación de dolor —la proposición, una expresión del pensamiento!

Como si la finalidad de la proposición fuera hacerle saber a uno cómo se siente el otro: solo, por así decirlo, en el aparato mental[200] y no en el estómago.

318. Si hablamos pensando o también escribimos —me refiero a como lo hacemos habitualmente—, entonces no diremos, en general, que pensamos más rápido de lo que hablamos; sino que el pensamiento parece aquí que *no esté disgregado* de la expresión. Por otro lado, sin embargo, se habla de la rapidez del pensamiento; de cómo un pensamiento nos pasa por la cabeza como un rayo[201], de cómo los problemas se vuelven claros de golpe, etc.

De ahí que nos parezca más cercano preguntar: ¿Al pensar instantáneamente, sucede lo mismo que al hablar pensando —solo que de manera extremadamente acelerada? De modo que en el primer caso el mecanismo del reloj transcurre de un tirón; pero en el segundo, frenado por las palabras, paso a paso.

319. Puedo ver, o comprender, instantáneamente un pensamiento ante mí en el mismo sentido en que puedo anotarlo con pocas palabras o trazos.

¿Qué es lo que hace que esta nota sea un resumen de este pensamiento?

320. El pensamiento instantáneo se puede comportar como uno expresado; del mismo modo que la fórmula algebraica con una secuencia de números que desarrollo a partir de ella.

Si, por ejemplo, se me da una función algebraica, entonces estoy SEGURO de poder calcular sus valores para los argumentos 1, 2, 3 hasta 10.

Esta seguridad se llamará ‘bien fundada’, pues he aprendido a calcular esas funciones, etc. En otros casos no estará fundada —pero estará justificada, sin embargo, por el éxito.

321. «¿Qué sucede cuando un hombre comprende de repente?». —La pregunta está mal planteada. Si pregunta por el significado de la expresión «comprender de repente», entonces la respuesta no consiste en señalar un proceso que llamamos así. —La pregunta pudiera significar: ¿Cuáles son los indicios de que alguien comprende de repente; cuáles son los fenómenos psíquicos concomitantes característicos de la comprensión repentina?

(No hay fundamento para suponer que un hombre sienta los movimientos expresivos de su rostro, por ejemplo, o las alteraciones de su respiración características de una alteración emocional. Aun cuando los sienta tan pronto como dirija su atención hacia ellos). ((Postura)).

322. El que la respuesta a la pregunta por el significado de la expresión no esté dada con esta descripción induce a la conclusión de que comprender es justamente una vivencia específica, indefinible. Pero se olvida que lo que tiene que interesarnos es la pregunta: ¿Cómo *comparamos* esas vivencias; qué *fijamos* como criterio de identidad del acontecimiento?

323. «¡Ahora sé cómo sigue!» es una exclamación; corresponde a un sonido natural, a un respingo de regocijo. De mi sensación no se sigue, naturalmente, que no me quede atascado tan pronto como intente ir adelante. —Hay ahí casos en los que diré: «Cuando dije que sabía seguir, entonces *era* así». Se dirá eso, por ejemplo, si sobreviene una interrupción imprevista. Pero lo imprevisto no requiere simplemente el que me quede atascado.

Sería también pensable que alguien tuviese continuamente aparentes revelaciones —que exclamara «¡Ahora lo tengo!» y luego nunca pudiera justificarlo en la práctica. —Podría parecerle como si olvidase de nuevo instantáneamente el significado de la imagen que le vino a la mente.

324. ¿Sería correcto decir que se trata aquí de inducción y que estoy tan seguro de que podré continuar la serie como lo estoy de que este libro caerá al suelo si lo suelto; y que si repentinamente y sin causa aparente quedase atascado al desarrollar la serie no estaría más asombrado de lo que estaría si el libro, en vez de caer, quedase suspendido en el aire? —A esto quiero responder que tampoco necesitamos fundamento alguno para *esta* seguridad. ¿Qué podría justificar la seguridad *mejor* que el éxito?

325. «La certeza de que podré continuar después de haber tenido esta vivencia —por ejemplo, haber visto esta fórmula— se fundamenta simplemente en la inducción». ¿Qué significa esto? —«La certeza de que el fuego me quemará se funda en la inducción». ¿Quiere esto decir que concluyo para mí «Siempre me he quemado con una llama, así pues, sucederá también ahora»? ¿O es la experiencia previa la *causa* de mi certeza, no su fundamento? ¿Es la experiencia previa la causa de la certeza? —eso depende del sistema de hipótesis, de leyes naturales, con el que consideremos el fenómeno de la certeza.

¿Está justificada la seguridad? —Qué admiten los hombres como justificación —muestra cómo piensan y viven.

326. Esperamos *esto* y quedamos sorprendidos de *aquello*; pero la cadena de razones tiene un fin.

327. «¿Se puede pensar sin hablar?». —¿Y qué es *pensar*? —Bueno, ¿no piensas nunca? ¿No puedes observarte y ver qué ocurre? Eso debe ser pues sencillo. No tienes que esperar por ello como a un acontecimiento astronómico y luego hacer quizá tu observación deprisa.

328. Bien, ¿a qué se llama ahora «pensar»? ¿Para qué se ha aprendido a usar la palabra? —Si digo, yo he pensado, —¿tengo que estar siempre en lo cierto? —¿Qué *tipo* de error hay ahí? ¿Hay circunstancias bajo las que se preguntaría: «¿Era realmente un pensamiento lo que he hecho ahí; no me equivoco?»? Si alguien, en el curso de una sucesión de pensamientos, realiza una medición: ¿ha interrumpido el pensamiento si no se dice nada a sí mismo mientras mide?

329. Cuando pienso con el lenguaje, entonces no tengo una vaga idea de la expresión verbal y además ‘significados’; sino que el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento.

330. ¿Es pensamiento una especie de habla[202]? Se querría decir qué es lo que distingue al habla con pensamiento del habla sin pensamiento[203]. —Y esto parece ser un acompañamiento del habla. Un proceso que quizá puede también acompañar a algo diferente o transcurrir independientemente.

Pronuncia el renglón: «La pluma está despuntada. Ya, ya funciona». Una vez pensándolo; luego sin pensar; luego piensa solo el pensamiento pero sin las palabras. —Bueno, yo podría, en el curso de una acción, probar la punta de mi pluma, torcer la cara —y luego seguir escribiendo con un gesto de resignación. —También podría, ocupado en ciertas mediciones, actuar de manera tal que quien me viera dijese que —sin palabras— he pensado: Si dos magnitudes son iguales a una tercera, entonces son iguales entre sí. —Pero lo que aquí constituye el pensamiento no es un proceso que tenga que acompañar a las palabras si no han de ser pronunciadas carentes de sentido[204].

331. ¡Suponte a los hombres que solo pudieran pensar en voz alta! (Como hay hombres que solo pueden leer en voz alta).

332. Aunque denominemos a veces «pensar» la oración acompañada de un proceso mental, sin embargo, no denominamos «pensamiento» a aquel acompañamiento. —¡Pronuncia una oración y piénsala; pronúnciala comprendiéndola! —¡Y ahora no la pronuncies y haz solo aquello con lo que has acompañado a la pronunciación comprensiva! —(¡Canta esta canción con expresión! ¡Y ahora no la cantes pero repite la expresión! —Y se podría repetir también aquí algo; por ejemplo, movimientos del cuerpo, respiración más lenta y más rápida, etcétera).

333. «Eso solo puede decirlo alguien que esté *convencido* de ello». —¿Cómo le ayuda la convicción cuando lo dice? —¿Está presente al lado de la expresión hablada? (¿O está tapada por ella, como un sonido suave por uno fuerte, de modo que, por así decir, ya no puede oírse cuando se la expresa en voz alta?). ¿Qué pasaría si alguien dijera: «Para poder cantar una melodía de memoria hay que oírla en la mente[205] y repetirla cantándola»?

334. «Querías, pues, en realidad decir…». —Con este giro guiamos a alguien desde una forma de expresión a otra. Se tiene la tentación de usar la imagen: aquello que él en realidad 'quiso decir', a lo que se 'refirió', estaba presente en su mente, incluso antes de que lo expresara. Lo que nos induce a abandonar una expresión y a adoptar otra en su lugar puede ser de múltiples clases. Para comprenderlo es útil considerar la relación que concurre entre las soluciones de los problemas matemáticos y el motivo y el origen de su planteamiento. El concepto 'trisección del ángulo con regla y compás', cuando alguien intenta la trisección y, por otro lado, cuando está demostrado que no la hay.

335. ¿Qué sucede cuando nos esforzamos —por caso, al escribir una carta— por hallar la expresión correcta de nuestros pensamientos? —Este giro idiomático compara el proceso con una traducción o descripción: Los pensamientos están ahí (quizá ya antes) y buscamos solo su expresión. Esta imagen se ajusta más o menos a diversos casos. —¡Pero qué no puede aquí ocurrir! —Me abandono a un estado de ánimo y la expresión *viene*. O: me viene a la mente una imagen que aspiro a describir. O: se me ocurre una expresión inglesa y trato de acordarme de la correspondiente castellana. O:

hago un gesto y me pregunto: «¿Cuáles son las palabras que corresponden a este gesto?». Etcétera.

Si ahora se preguntara «¿Tienes el pensamiento antes de que tuvieras la expresión?» —¿qué se tendría que responder? ¿Y qué a la pregunta: «En qué consistió el pensamiento tal como estaba presente antes de la expresión»?

336. Se encuentra aquí un caso semejante al de alguien que se imagina que uno sencillamente no puede pensar una oración con la curiosa construcción de la lengua castellana o latina, tal como está. Primero se tendría que pensar y luego se colocan las palabras en ese extraño orden. (Un político francés escribió una vez que es una peculiaridad de la lengua francesa el que en ella las palabras están en el orden en que se las piensa)[206].

337. ¿Pero no he tenido ya al inicio la intención de formar completamente, por ejemplo, la oración? ¡Por tanto, ya estaba en mi mente antes de pronunciarla! —Si estaba en mi mente, entonces, en general, no estaría con una posición distinta. Pero nos hacemos aquí de nuevo una imagen engañosa de 'intención'; es decir, del uso de esta palabra. La intención está encajada en la situación, las costumbres e instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, entonces yo no podría intentar jugar una partida de ajedrez. El hecho de que puedo hablar castellano posibilita el que intente formar una oración con antelación.

338. Después de todo, solo se puede decir algo si se ha aprendido a hablar. Así pues, quien *quiera* decir algo tiene también que haber aprendido a dominar una lengua; y, sin embargo, está claro que al querer hablar uno no tendría que hablar. Como cuando se quiere bailar tampoco se baila.

Y cuando se reflexiona sobre esto, entonces el espíritu capta lo que hay tras la *representación* del baile, habla, etcétera.

339. Pensar no es un proceso incorpóreo que preste al habla vida y sentido, y que se pueda liberar[207] del habla, algo así como el Maligno tomó la sombra de Schlemihl[208] del suelo. —¿Pero cómo: «ningún proceso incorpóreo»? ¿Es que conozco procesos incorpóreos, pero, no es uno de ellos el pensar? No; me ayudé de la expresión «proceso incorpóreo» en mi

apuro puesto que quería explicar el significado de la palabra «pensar» de manera primitiva.

Pero se podría decir «Pensar es un proceso incorpóreo» si con ello se quisiera distinguir, por ejemplo, la gramática de la palabra «pensar» de la de la palabra «comer». Solo que parece con ello la diferencia de significados *muy leve*. (Es parecido cuando se dice: los signos numerales son objetos reales, los números no-reales)[209]. Un modo de expresión inapropiado es un medio seguro de quedar atascado en una confusión. El bloquea al mismo tiempo la salida de ella.

340. No se puede adivinar cómo funciona una palabra. Hay que *considerar* su aplicación y aprender de ello.

Pero la dificultad es descartar el prejuicio que se opone a este aprendizaje. No es ningún prejuicio *tonto*.

341. El habla irreflexiva y no irreflexiva ha de compararse con tocar una pieza musical de manera desatinada y no desatinada[210].

342. William James, para mostrar que es posible pensar sin hablar, cita el recuerdo de un sordomudo, el señor Ballard, que escribió que en su juventud temprana, aun antes de que pudiera hablar, reflexionó sobre lo habido y por haber[211]. —¡Qué puede querer decir esto! —Ballard escribe: «It was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask myself the question: how came the world into being?»[212] —¿Estás seguro de que esa es la traducción correcta en palabras de tu pensamiento sin palabras? —se podría preguntar. ¿Y por qué desarrolla[213] esta pregunta —que normalmente no parece existir— en su cabeza? ¿Quiero decir que al escritor le engaña su memoria? —Ni siquiera sé si yo diría *eso*. Esos recuerdos son un extraño fenómeno mnémico —¡y no sé qué conclusiones pueden extraerse de ellos sobre el pasado del narrador!

343. Las palabras con las que expreso mis recuerdos son mi reacción a los recuerdos.

344. ¿Podría pensarse que los hombres nunca hablasen un lenguaje audible, sino más bien uno interior, en la representación, consigo mismos?

«Si los hombres hablasen siempre solo en su interior para sí mismos, entonces solo harían al fin y al cabo *permanentemente* lo que hoy hacen *a veces*». —Es, pues, muy fácil representarse esto; solo se requiere hacer la fácil transición de algunos a todos. (Similarmente: «Una serie de árboles infinitamente larga es simplemente una que *no* tiene fin»). Nuestro criterio de que alguien habla consigo mismo es lo que nos dice él y su restante conducta; y solo decimos que habla consigo mismo de aquel que, en sentido ordinario, *sabe hablar*. Y tampoco lo decimos de un papagayo y tampoco de un gramófono.

345. «Lo que sucede a veces podría suceder siempre». —¿Qué proposición sería esta? Más parecida a esta: Si «F (a)» tiene sentido, tiene sentido «(x).F(x)».

«Si puede ocurrir que alguien haga un falso movimiento en un juego, entonces pudiera ser que todos los hombres en todos los juegos no hicieran más que falsos movimientos». —Estamos, pues, tentados aquí a mal-entender la lógica de nuestras expresiones, a presentar incorrectamente el uso de nuestras palabras.

A veces no se obedecen las órdenes[214]. ¿Pero cómo sería si las órdenes *nunca* se obedeciesen? El concepto de 'orden' habría perdido su finalidad.

346. ¿Pero no podríamos suponer que Dios le concediese de repente entendimiento a un papagayo y que este entonces hablase consigo mismo? —Pero aquí es relevante que para suponer[215] esto invoqué en mi ayuda la representación de una divinidad.

347. «Pero yo sé al *menos por mí mismo lo que significa 'hablar consigo* mismo'. Y si me viese privado de los órganos del lenguaje hablado, entonces podría conmigo realizar soliloquios».

Si lo sé solamente de mí mismo, entonces solo sé lo que *yo* llamo así, no lo que otro llama así.

348. «Estos sordomudos solo han aprendido todos una lengua de señas, pero cada uno habla consigo mismo en su interior un lenguaje vocal». —Bien, ¿no comprendes esto? —¡¿Pero cómo sé si lo comprendo?! —¿Qué puedo hacer con esta comunicación (si es que es una)? La idea cabal de comprensión alcanza aquí un olor sospechoso. No sé si debo decir que comprendo o que no comprendo. Quisiera responder: «Es una oración castellana; *aparentemente* en orden, —hasta que se quiera trabajar con ella; está en conexión con otras oraciones que hace que nos sea difícil decir que realmente no se sabe de qué nos informa; todo aquel que filosofando no se ha vuelto insensible advierte que aquí hay algo que no es correcto».

349. «¡Pero esta suposición tiene, ciertamente, un buen sentido!». —Sí; estas palabras y esta imagen tienen en circunstancias ordinarias una aplicación convencional. —Pero si suponemos un caso en el que se suprime esa aplicación, nos volvemos entonces, por así decir, conscientes por vez primera de la desnudez de las palabras y de la imagen.

350. «Pero si supongo que alguien tiene un dolor, entonces supongo sencillamente que tiene lo mismo que yo he tenido tan frecuentemente». —Esto no nos permite continuar. Es como si yo dijese: «Tú sabes por cierto lo que significa ‘Aquí son las 5’; entonces sabes también lo que quiere decir que son las 5 en el sol. Quiere decir justamente que allí es la misma hora que aquí cuando aquí son las 5». —La explicación mediante la *igualdad* no funciona aquí. Porque yo sé ciertamente que se puede llamar «la misma hora» a las 5 aquí y las 5 allí, pero todavía no sé en qué caso se debe hablar de igualdad horaria aquí y allí.

De la misma manera no es una explicación decir: el supuesto de que él tenga dolor es precisamente el supuesto de que él tenga lo mismo que yo. Pues *esta* parte de la gramática me es probablemente clara: que se dirá pues que la estufa tiene la misma vivencia que yo, *si* se dice: ella tiene dolor y yo tengo dolor.

351. Pero, deseamos decir siempre: «Sensación de dolor es sensación de dolor —tanto si la tiene *él*, como si la tengo yo; y sea como fuere como

llego a saber si él la tiene o no». —Con ello me podría declarar conforme. —Y si tú me preguntas: «¿No sabes pues a qué me refiero cuando digo que la estufa tiene dolor?» —entonces puedo responder: Esas palabras pueden conducirme a cualquier tipo de representaciones; pero su utilidad no va más allá. Y puedo también representarme algo en conexión con las palabras «Hace poco eran las 5 de la tarde en el sol» —justamente, como un reloj de péndulo que señalase las 5. —Pero aún sería mejor el ejemplo de la aplicación de «arriba» y «abajo» en el globo terrestre. Aquí tenemos toda una representación completamente clara de lo que significan «arriba» y «abajo». Veo por cierto que estoy arriba; ¡la tierra está pues debajo de mí! (No sonrías por este ejemplo. Ciertamente ya nos enseñaron en la escuela primaria que es tonto decir algo así. Pero es mucho más fácil enterrar un problema que resolverlo). Y tan solo una reflexión nos muestra que en este caso «arriba» y «abajo» no han de ser usados del modo ordinario. (Que nosotros, por ejemplo, podríamos hablar de los antípodas como de los hombres que están ‘debajo’ de nuestro continente, pero entonces debemos reconocerles lo acertado que es cuando ellos usan la misma expresión sobre nosotros).

352. Aquí sucede pues que nuestro pensamiento nos juega una mala pasada. Esto es, queremos citar la ley del tercio excluso y decir: «o bien tiene una vaga idea de tal imagen o no; ¡un tercero no se da!». —Encontramos este extraño argumento también en otros ámbitos de la filosofía. «En el desarrollo infinito de π aparece una vez el grupo «7777», o no —un tercero no se da». Es decir: Dios lo ve —pero nosotros no lo sabemos. ¿Pero qué significa esto? —Usamos una imagen; la imagen de una serie visible que uno ve perspicuamente y el otro no[216]. La ley del tercio excluso dice aquí: Tiene que parecer *así* o *así*. Él no dice pues propiamente —y esto se sobreentiende— nada, sino que nos proporciona una imagen. Y el problema debe ser ahora: si la realidad concuerda o no con la imagen. Y esta imagen *parece* ahora determinar lo que hemos de hacer, cómo y qué hemos de buscar —pero no lo hace porque precisamente no sabemos cómo puede aplicarse. Cuando aquí decimos «No hay un tercero» o «¡Pero no hay un tercero!» —entonces se expresa con ello que no podemos apartar la vista de esta imagen —que parece como si tuviera que contener en sí misma el

problema y su solución, mientras que, sin embargo, *sentimos* que no es el caso.

Similarmente, cuando se dice «¡O bien tiene él esta sensación o no la tiene!» —ante todo nos viene con ello a la mente una imagen que ya parece determinar *inequívocamente* el sentido del enunciado. «Tú sabes ahora dé qué se trata» —quisiera decirse. Y justamente esto es lo que él no sabe.

353. La pregunta por el modo y posibilidad de verificación de una proposición es solo una forma especial de la pregunta «¿*A* qué te refieres?». La respuesta es una contribución a la gramática de la proposición.

354. La fluctuación en la gramática entre criterios y síntomas hace que se genere la apariencia de que solo hay generalmente síntomas. Decimos, por caso: «La experiencia enseña que llueve cuando cae el barómetro, pero también enseña que llueve cuando tenemos determinadas sensaciones de humedad y frío, o tal y cual impresión visual». En favor de esto se da como argumento el que esas impresiones sensoriales pueden engañarnos. Pero no se tiene en cuenta que el hecho de que precisamente nos produzcan la falsa apariencia de lluvia se asienta sobre una definición.

355. No se trata aquí de que nuestras impresiones sensoriales puedan mentirnos, sino de que comprendemos su lenguaje. (Y ese lenguaje se asienta, como cualquier otro, en la convención).

356. Se está inclinado a decir: «Llueve o no llueve —cómo lo sé, cómo me ha llegado la noticia, es otro asunto». Pero planteémonos la pregunta así: ¿A qué llamo «una noticia de que llueve»? (¿O es que tengo también noticia solo de esta noticia?). ¿Y qué caracteriza a esta ‘noticia’ como noticia de algo? ¿No nos conduce ahí la forma de nuestra expresión al engaño? ¿No es esta una metáfora engañosa: «Mis ojos me dan noticia de que ahí hay un sillón»?

357. No decimos que *posiblemente* un perro hable consigo mismo. ¿Es esto debido a que conocemos tan exactamente su alma? Bueno, se podría decir esto: Cuando se ve la conducta del ser vivo, se ve su alma. —¿Pero digo también de mí que hablo conmigo mismo porque me comporto de tal y cual modo? —Yo *no* lo digo por la observación de mi conducta. Pero, solo tiene

sentido ya que me comporto así. —¿Pero entonces no tiene sentido porque lo *refiera*?

358. ¿Pero no es nuestra *referencia* lo que da sentido a la oración? (Y a esto pertenece, naturalmente, el que no se refieran a series de palabras carentes de sentido). Y la referencia es algo en el ámbito mental. ¡Pero es también algo privado! Es el algo intangible; solo comparable a la conciencia misma.

¡Cómo se puede encontrar esto ridículo! Es, por así decir, un sueño de nuestro lenguaje.

359. ¿Podría pensar una máquina? —¿Podría tener dolor? —Bueno, ¿debe llamarse al cuerpo humano una tal máquina? Seguramente, se encuentra lo más cerca de ser una tal máquina.

360. ¡Pero, sin embargo una máquina no puede pensar! —¿Es esta una proposición empírica? No. Decimos solo de los hombres, y de lo que se les asemeja, que piensan. Lo decimos también de las muñecas y sin duda también de los espíritus. ¡Considera la palabra «pensar» como instrumento!

361. El sillón piensa para sus adentros:…

¿Dónde? ¿En una de sus partes? ¿O fuera de su cuerpo; en el aire a su alrededor? ¿O, acaso, *en ninguna parte*? Pero, entonces, ¿cuál es la diferencia entre el hablar interno de este sillón y de otro que está a su lado? —Pero, entonces, ¿qué ocurre con los hombres: dónde habla *él* consigo mismo? ¿Cómo es que esta pregunta parece carente de sentido, y no requiere necesariamente ninguna localización, aparte de que es precisamente este hombre quien habla consigo mismo? Mientras que la pregunta de *dónde* habla el sillón consigo mismo parece requerir una respuesta. —La razón es: queremos saber *cómo* se supone que el sillón se ha de parecer aquí a un hombre; si la cabeza, por ejemplo, ha de estar en la parte superior del respaldo, etcétera.

¿Cómo ocurre eso cuando uno hable en su fuero interno consigo mismo; qué ocurre allí? —¿Cómo debo explicarlo? Bien, solo del modo como le puedes enseñar a alguien el significado de la expresión «hablar consigo mismo». Y de niños aprendemos pues este significado. —Solo que nadie dirá que quien nos lo enseñe nos diga ‘lo que ocurre ahí’.

362. Más bien nos parece como si en este caso el maestro le *enseñara* el significado al discípulo —sin decírselo directamente; pero que al fin el discípulo se vea obligado a darse a sí mismo la explicación ostensiva correcta. Y en esto radica nuestra ilusión.

363[217]. «¡Cuando me represento algo, entonces también *ocurre* algo!». Bien, ocurre algo —¿y para qué hago entonces un ruido? Sin duda, para comunicar lo que ocurre. —Pero ¿cómo se comunica generalmente algo? ¿Cuándo se dice que se comunica algo? —¿Cuál es el juego de lenguaje del comunicar?

Yo quisiera decir: tú das por supuesto que se le pueda comunicar algo a alguien. Es decir: estamos tan acostumbrados a la comunicación mediante el habla, en la conversación, que nos parece como si toda la gracia de la comunicación consistiera en que otra persona aprehende el sentido de mis palabras —algo mental—, en que por así decir lo inscribe en su mente. Y si entonces también hace algo con ello, eso ya no pertenece a la finalidad inmediata del lenguaje.

Se quisiera decir: «La comunicación consigue que él *sepa* que yo tengo dolores; consigue este fenómeno mental; todo lo demás es accidental a la comunicación». Lo que es este curioso fenómeno del saber —para ello se toma tiempo. Los procesos mentales son justamente curiosos. (Es como si se dijera: «El reloj nos indica pues el tiempo. *Qué* es el tiempo, eso aún no está decidido. Y para qué se indaga[218] el tiempo —eso no viene al caso»).

364. Alguien hace un cálculo mental. Emplea el resultado, digamos, en la construcción de un puente o de una máquina. —¿Acaso quieres decir que, *en realidad*, él no ha hallado ese número calculándolo? ¿Qué le ha caído del cielo en una especie de ensueño? Había pues que calcularlo ahí, y ha sido calculado. Pues él *sabe* que, y cómo, ha calculado; y el resultado correcto no sería explicable sin un cálculo. —Pero qué tal si yo dijera: «*Parece* que ha calculado. ¿Y por qué ha de explicar el resultado correcto? ¿No es ya bastante incomprensible que pudiera CALCULAR sin una palabra ni un signo escrito?»—.

¿Es la representación del cálculo en algún sentido más irreal que hacerlo sobre el papel? Es el *real* —calcular mentalmente. —¿Es parecido a calcular sobre el papel? —No sé si debo llamarlo parecido. ¿Es un pedazo de papel blanco con rayas negras sobre él parecido a un cuerpo humano?

365. ¿Juegan Adelaida y el obispo[219] una partida de ajedrez *real*? —Ciertamente. No pretenden meramente jugarla —como también podría ser el caso en una obra de teatro. —¡Pero esa partida no tiene, por ejemplo, ningún comienzo! —Pues sí; de lo contrario, no sería una partida de ajedrez.—

366. ¿Es el cálculo mental más irreal que calcular sobre el papel? —Se está quizá dispuesto a decir algo así; pero uno mismo puede acabar opinando lo contrario en tanto que se diga: papel, tinta, etc., no son sino construcciones lógicas a partir de nuestros datos sensoriales.

«Calculé la multiplicación… mentalmente» —¿acaso no *creo* en un enunciado tal? —¿Pero fue realmente una multiplicación? No fue simplemente 'una' multiplicación, sino *esta* —mentalmente. Este es el punto en el que me extravío. Pues ahora quiero decir: Fue algún proceso mental, que *corresponde* a multiplicar sobre el papel. De modo que tendría sentido decir: «*Este* proceso mental corresponde a *este* proceso sobre el papel». Y entonces tendría sentido hablar de un método de proyección, según el cual la representación del signo representa al signo mismo.

367. La imagen representacional es la imagen que se describe cuando uno describe su representación.

368. Le describo a alguien una habitación y después, para ver si ha comprendido mi descripción, le dejo pintar una imagen *impresionista*[220] según esa descripción. —Entonces él pinta las sillas, que en mi descripción se denominan «verdes», de color rojo oscuro; donde yo dije «amarillo», él pinta azul. —Esta es la impresión que él obtuvo de esa habitación. Y ahora digo yo: «Completamente cierto; ese es el aspecto».

369. Se podría preguntar: «¿Cómo es eso —qué ocurre ahí—, cuando alguien calcula mentalmente?». —Y en un caso particular, la respuesta

puede ser: «Primero sumo 17 y 18, después resto 39…». Pero esta no es la respuesta a nuestra pregunta. Lo que se denomina calcular mentalmente, no se explica de *esta* manera.

370. No se tiene que preguntar lo que son las representaciones, o lo que ocurre cuando alguien se representa algo, sino cómo se usa la palabra «representación». Pero esto no significa que yo solo quiera hablar sobre palabras. Pues en la medida en que en mi pregunta se habla de la palabra «representación», también es una pregunta acerca de la esencia de la representación[221]. Y yo solo digo que esta cuestión no se resuelve mediante ostensión —no se aclara ni para el que lo representa, ni para el otro; ni tampoco describiendo cualquier proceso. La primera pregunta también exige una explicación de la palabra; pero desvía nuestra expectativa hacia un falso tipo de respuesta.

371. La *esencia* se expresa en la gramática.

372. Reflexiona: «El único correlato en el lenguaje de una necesidad natural es una regla arbitraria. Es lo único que se puede sacar de esa necesidad natural en una proposición».

373. Qué especie de objeto es algo, lo dice la gramática. (Teología como gramática)[222].

374. La gran dificultad radica aquí en no presentar el asunto como si no se *pudiera* hacer algo. Como si hubiera un objeto del que sustraigo la descripción, pero yo no fuera capaz de mostrárselo a alguien. —Y lo mejor que puedo proponer es pues que sucumbamos a la tentación de usar esa imagen: pero que luego investiguemos cuál es el aspecto de la *aplicación* de esa imagen.

375. ¿Cómo se le enseña a alguien a leer en voz baja para sí? ¿Cómo se sabe cuándo puede hacerlo? ¿Cómo sabe él mismo que hace lo que se le pide?

376. Cuando mentalmente me repito el abecedario, ¿cuál es el criterio para decir que hago lo mismo que el otro que se lo repite a sí mismo en silencio? Podría descubrirse que ocurre lo mismo en mi laringe y en la suya. (E

igualmente cuando los dos pensamos en lo mismo, deseamos lo mismo, etc.). Pero ¿aprenderíamos el uso de las palabras «repetir eso o aquello en silencio» indicando un proceso en la laringe o en el cerebro? ¿Acaso no es posible también que a mi representación del sonido aya la suya les correspondan procesos fisiológicos distintos? La pregunta es: ¿*Cómo se comparan* representaciones?

377. Un lógico quizá piense: Igual es igual —es una cuestión psicológica la de cómo se convence un hombre de la igualdad. (Altura es altura —pertenece a la psicología el que el hombre a veces la *vea*; a veces, la *oiga*).

¿Cuál es el criterio de igualdad entre dos representaciones? —¿Cuál es el criterio para la rojez de una representación? Para mí, cuando la tiene el otro: lo que dice y hace. Para mí, cuando yo la tengo: nada. Y lo que vale para «rojo», vale también para «igual».

378. «Antes de que yo juzgue que dos de mis representaciones son iguales, he de reconocerlas ciertamente como iguales». Y cuando ha ocurrido esto, ¿cómo voy a saber yo entonces que la palabra «igual» describe mi conocimiento? Solo cuando yo pueda expresar este conocimiento de otro modo, y otro me pueda enseñar que «igual» es aquí la palabra correcta.

Pues si yo requiero alguna autorización para usar una palabra, entonces también debe haberla para el otro.

379. Lo reconozco como *eso* primeramente; y ahora me acuerdo cómo se denomina eso. —Reflexiona: ¿en qué casos se puede decir esto justamente?

380. ¿Cómo reconozco que esto es rojo? —«Veo que *esto* lo es; y ahora sé que esto se llama así». ¿Esto? —¡¿Qué?! ¿Qué clase de respuesta tiene sentido para esta pregunta?

(Tú sigues dirigiéndote reiteradamente hacia una explicación ostensiva interna).

Yo no podría aplicar ninguna regla al tránsito *privado* de lo visto a la palabra. Aquí penderían realmente las reglas en el aire; ya que falta la institución de su aplicación.

381. ¿Cómo reconozco que este color es el rojo? —Una respuesta sería: «He aprendido castellano».

382. ¿Cómo puedo *justificar* que ante esas palabras me formo esa representación?

¿Acaso alguien me ha mostrado la representación del color azul y me ha dicho que es *ella!*?

¿Qué significan las palabras «*esta* representación»? ¿Cómo se señala una representación? ¿Cómo se señala dos veces la misma representación?

383. No analizamos un fenómeno (por ejemplo, el pensar), sino un concepto (por ejemplo, el de pensar), y por tanto la aplicación de una palabra. Por ello puede parecer que lo que hacemos es nominalismo. Los nominalistas cometen el error de que interpretan todas las palabras como *nombres*, o sea, no describen realmente su uso, sino que por así decir dan solo una indicación engañosa[223] de tal descripción.

384. El *concepto* ‘dolor’ lo has aprendido con el lenguaje.

385. Pregúntate: ¿Sería concebible que alguien aprendiera a calcular mentalmente sin calcular nunca por escrito u oralmente? —«Aprenderlo» significa seguramente ser promovido al efecto de que se pueda hacer. Y uno se pregunta qué es lo que valdrá como criterio de que alguien lo puede hacer. —¿Pero es posible también que una tribu sepa calcular solo mentalmente y no de otro modo? Aquí hay que preguntarse: «¿Qué aspecto tendría esto?». —Habrá pues que figurarse esto como un caso límite. Y entonces lo que se cuestiona es si aquí todavía queremos aplicar el concepto de ‘calcular mentalmente’ —o si, bajo tales circunstancias, ya ha perdido su finalidad; porque los fenómenos gravitan hacia otro modelo.

386. «Pero ¿por qué confías tan poco en ti mismo? Por lo general siempre sabes lo que significa ‘calcular’. Así pues, *cuando* dices que has calculado en la imaginación[224], habrá sido justamente así. Si *no* hubieras calculado, entonces no lo dirías. Así mismo: cuando digas que ves algo rojo en tu imaginación, entonces *será* justamente rojo. Por lo demás, tú bien sabes lo que es ‘rojo’. —Y además: no siempre confías en la concordancia con los

demás; pues con frecuencia informas de que has visto algo que nadie más ha visto». —Pero yo confío en mí —digo sin vacilar que he calculado mentalmente, que he imaginado este color. La dificultad no consiste en que yo dude de si realmente me he imaginado algo rojo. Sino en *esto*: en que, sin mayor problema, podamos mostrar o describir qué color nos hemos imaginado, que la proyección de la representación a la realidad no ocasione ninguna dificultad. ¿Acaso se parecen tanto que pueden confundirse? —Pero, sin duda, puedo también reconocer sin problema a un hombre mediante un dibujo. —Pero acaso puedo preguntar «¿Cómo es la representación correcta de este color?», o «¿Cómo está constituida?»; ¿puedo *aprender* esto?

(No puedo aceptar su testimonio, porque no es un *testimonio*. Solo me dice lo que él se siente *inclinado* a decir).

387. El aspecto *profundo* se escurre fácilmente.

388. «Por cierto, no veo aquí nada violeta, pero si me das una caja de pintura, te lo puedo mostrar dentro». ¿Cómo se puede *saber* que se puede mostrar si…, o sea, que se puede reconocer cuando sea visto?

¿Cómo sé yo de mi *representación* cómo es el color realmente? ¿Cómo sé que seré capaz de hacer algo?, es decir, ¿que el estado en el que me encuentro ahora es: poder hacer tal cosa?

389. «La representación debe ser más parecida a su objeto que cualquier imagen: Pues aunque haga la imagen muy parecida a lo que debe representar, no obstante puede ser la imagen de otra cosa. Pero la representación lleva consigo el ser la representación de *eso*, y no de otro». Así se podría llegar a considerar la representación como una super-imagen.

390. ¿Se podría suponer que una piedra tuviera conciencia? Y si alguien puede —¿por qué no demostrará esto simplemente que todo ese representacionalismo[225]; no tiene ningún interés para nosotros?

391. Quizá yo también pudiera representarme (aunque no sea fácil) que cada una de las personas que veo en la calle sufre horribles dolores, pero los disimula ingeniosamente. Y es importante que yo tenga que suponer aquí

un disimulo ingenioso. El que no me diga simplemente: «Bueno, su alma tiene dolores; pero, ¡qué tiene que ver esto con su cuerpo!» o «a fin de cuentas, esto no tiene por qué mostrarse en su cuerpo». —Y cuando me lo imagino, —¿qué hago; qué me digo a mí mismo; cómo veo a la gente? Miro a alguien y pienso: «Debe ser difícil reír cuando uno tiene tales dolores», y muchas cosas semejantes. Yo juego, en cierto modo, un papel, *hago como si* los demás tuvieran dolores. Cuando hago esto, se dice que me represento…

392. «Cuando me represento que él siente dolor, lo único que realmente ocurre en mí es…». Otro dice entonces: «Creo que también me lo puedo imaginar *sin* pensar en…». («Creo que puedo pensar sin hablar»). Esto no conduce a nada. El análisis oscila entre la ciencia natural y lo gramatical.

393. «Cuando me represento que alguien que ríe en realidad tiene dolores, entonces no me estoy representando un comportamiento de dolor, pues precisamente veo lo contrario. ¿*Qué* me represento pues?». —Ya lo he dicho. Y para ello no me represento necesariamente que *yo* sienta dolor. —«Pero, entonces, ¿cómo sucede esto: representarse eso?»—. ¿Dónde usamos las palabras (fuera de la filosofía). «Puedo imaginarme que él tiene dolor», o «Me imagino que…», o «¡Imagínate que…!»[226]?

Por ejemplo, a alguien que tiene que representar un papel en el teatro se le dice: «Tienes que representar aquí que este hombre tiene dolores que disimula» —y entonces no le damos ninguna indicación, no le decimos qué es lo que *realmente* tiene que hacer. Por eso, aquel análisis no viene al caso. —Ahora observamos al actor que representa esa situación.

394. Bajo qué circunstancias le preguntaríamos a alguien: «¿Qué proceso se llevó a cabo realmente en ti, cómo te representaste eso?». —¿Y qué respuesta esperamos de eso?

395. Falta claridad acerca del papel que juega la *representatividad* en nuestra investigación. En qué medida garantiza el sentido de un enunciado.

396. Para la comprensión de un enunciado es tan poco esencial que uno se represente algo con él, como que esboce un dibujo de acuerdo con él.

397. En vez de «representatividad» también se puede decir aquí: presentatividad en un determinado medio de representación[227]. Y partiendo de una *re* presentación tal *podemos* ciertamente llegar, por un camino más seguro, a un uso distinto. Por otra parte, se nos puede imponer una imagen que no nos sirva para nada.

398. «Pero cuando yo me represento algo, o también cuando realmente *veo* objetos, *tengo* sin duda algo que mi vecino no tiene». —Te comprendo. Quieres echar una mirada a tu alrededor y decir: «Solo *yo* tengo pues ESTO». —¿Para qué tales palabras? No sirven para nada. —Bueno, ¿acaso no se podría decir también: «No se está hablando aquí de un 'ver' —y por tanto también de un 'tener' —y de un sujeto, o sea, también del yo»? ¿No podría yo preguntar: eso de lo que tú hablas y dices solo lo tienes tú? —¿en qué medida lo *tienes*? ¿Lo posees? Ni siquiera lo *ves*. Ciertamente, ¿no tendrías que decir de eso que nadie lo tiene? Pues también está claro: si excluyes lógicamente que otro lo tiene, entonces también pierde su sentido decir que tú lo tengas.

Pero, entonces, ¿qué es eso de lo que hablas? Ciertamente dije que yo sabía en mi fuero interno a qué te referías. Pero eso quería decir: yo sé cómo se pretende concebir ese objeto, verlo, designar lo referido, por así decir, mediante miradas y gestos. Sé de qué modo uno mira ante sí y a su alrededor en este caso —y otros. Creo que puede decirse: Tú hablas (cuando, por ejemplo, estás sentado en tu habitación) de la 'habitación visual'[228]. Eso que no tiene propietario es la 'habitación visual'. Yo no la puedo poseer, como tampoco puedo pasearme por ella, o contemplarla, o señalarla. No me pertenece a mí en la medida en que no puede pertenecer a nadie más. O: no me pertenece en la medida en que quiera aplicarle la misma forma de expresión que le aplico a la misma habitación material en la que estoy sentado. La descripción de esta última no requiere mencionar un propietario, y esta tampoco tiene que tener un propietario. Pero entonces, la habitación visual no *puede* tener ninguno. «Pues —podría decirse— no tiene ningún dueño fuera de sí y ninguno en sí».

Piensa en una imagen de un paisaje, un paisaje fantástico, y en él una casa —y que alguien preguntase: «¿A quién le pertenece la casa?». —Por

cierto, la respuesta al respecto podría ser: «Al campesino que está sentado delante en el banco». Pero entonces este no puede, por ejemplo, entrar en su casa.

399. También se podría decir: el propietario de la habitación visual debería ser esencialmente idéntico al de ella; pero no se encuentra en ella, ni tampoco hay un afuera.

400. Lo que encontró quien pareció haber descubierto la ‘habitación visual’ —lo que había encontrado— fue un nuevo modo de hablar, una nueva analogía; y también, podría decirse, una nueva sensibilidad[229].

401. Interpretas la nueva concepción como el ver un nuevo objeto. Interpretas un movimiento gramatical que has hecho como un fenómeno cuasi-físico que tú observas. (Piensa, por ejemplo, en la pregunta: «¿Son los datos sensoriales la materia prima del universo?»).

Pero mi expresión no es impecable: Tú has hecho un movimiento ‘gramatical’. Ante todo has encontrado una nueva concepción. Es como si hubieras inventado un nuevo modo de pintar; o también un nuevo metro, o un nuevo tipo de canto.—

402. «Por cierto, digo ‘Ahora yo tengo tal o cual representación’[230], pero las palabras ‘yo tengo’ son solo un signo para el *otro*; la descripción de la representación está *completamente* representada en el mundo de la representación[231]». —Quieres decir: el «yo tengo» es como un «¡Atención ahora!». Te inclinas a decir que en realidad habría que expresarlo de otra manera. Acaso sencillamente en tanto que haces una señal con la mano y después describes. —Cuando uno no está de acuerdo, como es aquí el caso, con las expresiones de nuestro lenguaje ordinario (que hace pues su deber), es porque tenemos una imagen en la cabeza que entra en conflicto con el modo de expresión ordinaria. Mientras que estamos tentados a decir que nuestro modo de expresión no describe los hechos como son realmente. Como si (por ejemplo) la proposición «El tiene dolores» pudiera ser falsa de otro modo excepto que esa persona *no* tenga dolores. Como si la forma de expresión dijera algo falso, aun cuando la proposición, en caso de apuro, afirmara algo correcto.

Pues *así* se divisan las polémicas entre idealistas, solipsistas y realistas. Los unos atacan la forma normal de expresión, como si atacaran una aserción; los otros la defienden, como si constataran hechos que cualquier persona razonable admite.

403. Si yo pretendiera que la palabra «dolor» expresa exclusivamente aquello a lo que hasta ahora he llamado «mi dolor» y a lo que los demás han llamado «el dolor de L. W.», entonces no se haría ninguna injusticia con ello a los demás, siempre y cuando se proveyera una notación por la que se pudiera sustituir de alguna forma la eliminación de la palabra «dolor» en otras conexiones. Entonces, los demás seguirían siendo compadecidos, tratados por el médico, etc. Naturalmente, *tampoco* sería una objeción contra esta forma de expresión decir: «¡Pero los demás tienen exactamente lo mismo que tú tienes!».

Pero ¿qué sacaría yo pues de esta nueva forma de representación? Nada. ¡Pero el solipsista tampoco *quiere* obtener ninguna ventaja práctica cuando sostiene su intuición!

404. «Cuando digo 'yo tengo dolor', no señalo a una persona que tenga ese dolor, pues en cierto sentido no sé *quién* lo tiene». Y esto se puede justificar. Pues sobre todo: yo no dije que tal o cual persona tienen dolores, sino «yo tengo…». Ahora, con ello no nombro a ninguna persona. Como tampoco lo hago cuando *gimo* de dolor. Aunque el otro deduzca de los gemidos quién tiene dolor.

¿Qué significa pues: saber *quién* tiene dolores? Significa, por ejemplo, saber qué persona en esta habitación tiene dolores: o sea, ese sentado ahí, o aquel que está de pie en ese rincón, el alto de cabellos rubios, etc. —¿Qué pretendo decir con eso? Pues que hay criterios muy diversos de '*identidad'* de la persona.

Ahora bien, ¿cuál es el que me determina a decir, *'yo'* tengo dolor? Ninguno.

405. «Pero, en cualquier caso, cuando dices 'tengo dolor', quieres dirigir la atención del otro a una persona determinada». —La respuesta podría ser: no; solo la quiero dirigir hacia *mí*.-

406. «No obstante, con las palabras ‘yo tengo…’ quieres distinguir entre *tú* y *el otro*». —¿Se puede decir esto en todos los casos? ¿Incluso también si meramente gimo? Y también si ‘quiero distinguir’ entre yo y el otro —¿quiero con ello distinguir entre las personas L. W. y N. N.?

407. Se podría pensar que alguien gimiera: «Alguien tiene dolores —¡no sé quién!» —tras lo cual correríamos a auxiliar al que gime.

408. «¡Pero no dudas de si eres tú o el otro el que tiene los dolores!». —La proposición «No sé si soy yo o el otro quien tiene dolores» sería un producto lógico, y uno de sus factores sería: «No sé si tengo dolores o no» —y esta no es una proposición con sentido.

409. Piensa que varias personas están de pie en círculo, entre ellas yo también. A uno cualquiera de nosotros, a veces a este, a veces a aquel, se le conecta con los polos de una máquina eléctrica, sin que lo podamos ver. Observo los rostros de los demás y trato de reconocer cuál de nosotros está siendo electrizado ahora. —Una vez digo: «Ahora *sé* quién lo está siendo; a saber, *yo* lo soy». En este sentido, también podría decir: «Ahora sé quién siente las descargas; a saber, yo». Este sería un modo de expresión algo extraño. —Pero si aquí supongo que también puedo sentir las descargas cuando se electriza a los demás, entonces el modo de expresión «Ahora sé quién…» resulta totalmente inadecuado. Este no pertenece a este juego.

410. «Yo» no nombra a ninguna persona, «aquí» ningún lugar, «esto» no es ningún nombre. Pero están conectados con nombres. Los nombres se explican mediante ellos. También es cierto que la física se caracteriza por no usar estas palabras.

411. Reflexiona: Cómo se pueden aplicar estas preguntas, y cómo se deciden:

1. «¿Son estos libros *mis* libros?».
2. «¿Es este pie *mi* pie?».
3. «¿Es este cuerpo *mi* cuerpo?».
4. «¿Es esta sensación *mi* sensación?».

Cada una de estas preguntas tiene aplicaciones prácticas (no-filosóficas).

Respecto a 2): Piensa en casos en que mi pie esté anestesiado o paralizado. Bajo ciertas circunstancias, la cuestión podría decidirse constatando si siento dolor en ese pie.

Respecto a 3): En esta ocasión se podría señalar una imagen en un espejo. Bajo ciertas circunstancias, se podría palpar un cuerpo y plantear la pregunta. En otras circunstancias, significa lo mismo que: «¿Se ve mi cuerpo *así*?».

Respecto a 4): ¿Cuál es pues *esta* sensación? Es decir: ¿cómo se usa aquí el pronombre demostrativo? ¡Ciertamente de otro modo que, por ejemplo, en el primer ejemplo! Aquí surgen nuevamente confusiones del hecho de que uno se imagina que está señalando una sensación en tanto que dirige su atención hacia ella.

412. El sentimiento de infranqueabilidad del abismo entre conciencia y proceso cerebral: ¿cómo es que esto no juega ningún papel en las consideraciones de la vida diaria? La idea de esta diferencia de tipo va acompañada de un ligero engaño —la disputa se desarrolla cuando mostramos habilidades lógicas. (El mismo engaño nos sobreviene ante ciertos teoremas de la teoría de conjuntos). ¿Cuándo aparece, en nuestro caso, esta sensación? Pues cuando, por ejemplo, dirijo mi atención de un modo determinado a mi conciencia y me digo asombrado: ¡ESTO debería producirse mediante un proceso cerebral! —mientras me llevo las manos a la frente. —¿Pero qué puede significar «dirigir mi atención a la conciencia»? ¡No hay nada más extraño que exista algo así! Lo que denominé así (pues estas palabras no se usan en la vida diaria) fue un acto de mirar. Yo miré rígidamente ante mí —pero *no* a algún punto u objeto determinado. Mis ojos estaban muy abiertos, mis cejas no fruncidas (como suelen estarlo cuando me interesa un objeto determinado). Ningún interés de este tipo precedió al mirar. Mi mirada era ‘vacant’[232] o *parecida* a la de un hombre que se embelesa con la luz del cielo y asimila la luz.

Piensa ahora que en la proposición que expresé como paradoja (¡ESTO se producirá mediante un proceso cerebral!) no había nada paradójico. Yo la podría haber expresado en el curso de un experimento, cuyo propósito era

mostrar el efecto luminoso que veo y que se produce mediante la estimulación de cierta parte del cerebro. —Pero no expresé la proposición en un contexto en el que hubiera tenido un sentido cotidiano y no-paradójico. Y mi atención no era del tipo que hubiera sido apropiado al experimento. (Mi mirada habría sido ‘intent’, no Vacant’).

413. Aquí tenemos un caso de introspección; no es distinto al que indujo a William James a la idea de que el ‘yo’ consiste principalmente en ‘peculiar motions in the head and between the head and throat’.[233] Y lo que mostró la introspección de James no fue el significado de la palabra «Yo» (en la medida en que significa algo parecido a «persona», «hombre», «él mismo», «yo mismo»), ni tampoco un análisis de un ser tal, sino el estado de atención de un filósofo que se dice a sí mismo la palabra «Yo» y quiere analizar su significado. (Y de ahí se podría aprender mucho).

414. Piensas que tienes que tejer una tela: porque estás sentado frente a un telar —aunque vacío— y haces los movimientos de tejer.

415. Lo que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no aportaciones curiosas, sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que solo se escapan a nuestra observación porque están constantemente ante nuestros ojos.

416. «Los hombres concuerdan en decir que: ven, oyen, sienten, etc. (aunque algunos sean ciegos y otros sordos). O sea que atestiguan de sí mismos que tienen *conciencia*». —¡Pero qué curioso! ¿A quién le comunico yo realmente cuando digo «Tengo conciencia»? ¿Cuál es el propósito de decirme esto a mí mismo y cómo puede comprenderme el otro? —Ahora bien, oraciones como «Yo veo», «Yo oigo», «Yo estoy consciente» tienen realmente su uso. Al médico le digo: «Ahora vuelvo a oír con este oído»; a quien me crea desmayado le digo: «Vuelvo a tener conciencia», etcétera.

417. ¿Me observo a mí mismo pues, y percibo que veo o que estoy consciente? ¡Y para qué hablar siquiera de observación! ¿Por qué no decir simplemente «Percibo que estoy consciente»? —¿Pero para qué las palabras «Yo percibo»? —¿por qué no decir «Yo estoy consciente»? —¿Pero no muestran aquí las palabras «Yo percibo» que estoy atento a mi conciencia?

—lo que usualmente no es el caso. —Si es así, entonces la oración «Yo percibo que…» no dice que yo esté consciente, sino que mi atención está orientada de tal o cual manera.

¿Pero acaso no es una experiencia determinada la que me motiva a decir «Yo vuelvo a tener conciencia»? —¿*Qué* experiencia? ¿En qué situación lo decimos?

418. ¿Es el que tenga conciencia, un hecho de la experiencia? —¿Pero no se dice del hombre que tiene conciencia; pero, del árbol o de la piedra que no tienen? —¿Cómo sería si fuera de otro modo? —¿Estarían los hombres inconscientes? —No; no en el sentido usual de la palabra. Pero yo, por ejemplo, no tendría conciencia —tal como ahora de hecho tengo.

419. ¿Bajo qué circunstancias diré que una tribu tiene un *cacique*? Y el cacique tiene que tener ciertamente *conciencia*. ¡No va a estar sin conciencia!

420. ¿Pero acaso no pueda pensar que los hombres a mi alrededor sean autómatas, no tengan ninguna conciencia, aun cuando su curso de acción sea el mismo de siempre? —Cuando me lo imagino ahora —solo en mi habitación—, veo que la gente hace sus menesteres con una mirada fija (como en un trance) —la idea es quizá un poco siniestra. ¡Pero ahora trata de mantener esta idea en el contacto diario con la gente, por ejemplo, en la calle! Dite por caso: «Los niños de ahí son meros autómatas; toda su vitalidad es meramente automática». Y estas palabras, o bien no te dirán nada, o bien producirán en ti una especie de sentimiento siniestro, o algo parecido.

Ver a una persona viva como autómata es análogo a ver una figura cualquiera como caso límite o variación de otra, por ejemplo, un crucero como esvástica.

421. Nos parece paradójico que, en *un* informe, mezclemos todo revuelto los estados del cuerpo y los de la conciencia: «Sufría grandes tormentos y se agitaba constantemente». Esto es muy corriente; ¿por qué nos parece paradójico? Porque queremos decir que la proposición trata de lo aprehensible y de lo inaprehensible. ¿Pero tienes algo que objetar cuando

digo: «Estos 3 soportes le dan firmeza a la construcción»? ¿Son aprehensible tres y construcción? —¡Mira la proposición como un instrumento, y su sentido como su uso!

422. ¿En qué creo cuando creo que hay un alma en el hombre? ¿En qué creo cuando creo que esta sustancia contiene dos anillos de átomos de carbono? En ambos casos hay una imagen en el primer plano; pero el sentido, muy atrás en el trasfondo; es decir, no es fácil ver perspicuamente la aplicación de la imagen.

423. *Ciertamente*, en ti ocurren todas estas cosas. —Y ahora deja que yo comprenda la expresión que usamos. —La imagen está ahí. Y no pongo en duda su validez en el caso particular. —Pero ahora déjame comprender además la aplicación de la imagen.

424. La imagen está *ahí*; y no niego su *corrección*. ¿Pero *cuál* es su aplicación? Piensa en la imagen de la ceguera como una oscuridad en el alma o en la cabeza del ciego.

425. Es decir, mientras que en innumerables casos nos esforzamos por encontrar una imagen, y si esta es encontrada, la aplicación resulta por así decir inmediata, entonces tenemos aquí ya una imagen que se nos impone a cada paso —pero que no nos ayuda a salir de la dificultad, sino que está más bien empieza.

Si pregunto, por ejemplo: «¿Cómo debo representarme cómo funciona *este* mecanismo en *esta* caja?» —entonces puede servir como respuesta, por ejemplo, un dibujo a escala reducida. Entonces me pueden decir: «¿Ves? *Así* se introduce»; o quizá también: «¿De qué te asombras? Así como lo ves *aquí*, así también funciona allí». —Esto último, naturalmente, ya no explica nada, sino que me exhorta a que haga ahora la aplicación de la imagen que se me ha proporcionado.

426. Se suscita una imagen que parece determinar el sentido *unívocamente*. El uso real parece algo impuro por comparación al que nos indica la imagen. Nuevamente ocurre aquí lo mismo que en la teoría de conjuntos: el modo de expresión parece haber sido tallado para un dios que sabe lo que nosotros no podemos saber; él ve todas las series infinitas y penetra en la

conciencia del hombre. Para nosotros, naturalmente, estas formas de expresión son como un adorno, que ciertamente colocamos, pero con el que no podemos hacer gran cosa, dado que carecemos del poder real que le daría sentido y propósito a esa vestimenta.

En el uso real de las expresiones damos, en cierto modo, rodeos, pasamos por callejuelas adyacentes; mientras que vemos ante nosotros la calle ancha y recta, pero sin que la podamos utilizar, porque está permanentemente cerrada.

427. «Mientras yo le hablaba, no sabía lo que ocurría dentro de su cabeza». En tal caso no se piensa en procesos cerebrales, sino en procesos mentales. La imagen ha de ser tomada en serio. Queremos realmente mirar dentro de esa cabeza. Y, sin embargo, solo nos referimos a aquello a lo que nos referimos también con las palabras: queremos saber lo que piensa. Quiero decir: tenemos la imagen viva —y aquel uso que parece contradecir la imagen y que expresa lo psíquico.

428[234]. «El pensamiento, ese ser extraño» —pero no nos parece extraño cuando pensamos. El pensamiento no nos parece misterioso mientras pensamos, sino solo cuando decimos en cierto modo retrospectivamente: «¿Cómo fue posible eso?». ¿Cómo fue posible que el pensamiento tratara de este *mismo* objeto? Nos parece como si con él hubiéramos apresado la realidad.

429. La concordancia, armonía, entre pensamiento y realidad consiste en que cuando digo falsamente que algo es *rojo*, a pesar de ello no es *rojo*. Y que cuando le quiero explicar a alguien la palabra «rojo» en la proposición «Esto no es rojo», señalo con este fin algo rojo.

430. «Coloca un metro junto a ese cuerpo; él no dice que el cuerpo tiene tal longitud. Más bien está en sí mismo —podría decir— muerto, y no constituye nada de lo que constituye el pensamiento». —Es como si nos hubiéramos imaginado que lo esencial en la persona viva es la forma externa, y tuviésemos elaborado ahora un bloque de madera con esa forma y viéramos con vergüenza el bloque muerto, que tampoco se parece en nada a un ser vivo.

431. «Entre la orden y la ejecución hay un abismo. Este tiene que ser cerrado mediante la comprensión».

«Solo la comprensión se dice que tenemos que hacer ESO. La *orden* —eso son meros sonidos, trazos de tinta. —»

432. Todo signo parece *por sí solo* muerto. ¿*Qué* le da vida? —En el uso *vive*. ¿Tiene ahí la respiración vital en sí? —¿O es el *uso* su respiración?

433. Cuando damos una orden, puede parecer que lo que la orden desea en último término tiene que permanecer inexpresable, pues siempre queda un abismo entre la orden y su ejecución. Deseo, por ejemplo, que alguien haga un determinado movimiento, que levante el brazo. Para que quede perfectamente claro, le muestro el movimiento requerido. Esta imagen parece unívoca; excepto ante la cuestión: ¿cómo sabe él que *tiene que hacer ese movimiento*? —¿Cómo sabe él en realidad cómo debe usar los signos, cualesquiera que sean los que yo le haga? —Aspiraré pues a completar la orden mediante otros signos, haciéndole señales al otro, gestos de estímulo, etc. Aquí parece como si la orden empezara a murmurar.

Como si el signo aspirara a producir en nosotros una comprensión con medios inseguros. —Pero cuando por fin lo comprendemos, ¿con qué signos lo hacemos?

434. El gesto *intenta* modelar[235] —se podría decir—, pero no lo puede hacer.

435. Si se pregunta «¿Cómo lleva a cabo la oración esto que ella representa?» —entonces la respuesta podría ser: «¿Pero acaso no lo sabes? Sin embargo, lo ves cuando la usas». Pues no hay nada oculto.

¿Cómo lo lleva a cabo la oración? —¿Acaso no lo sabes? Pues no hay nada escondido.

Pero a la respuesta «Sin duda sabes cómo lo lleva a cabo la oración, no hay nada oculto», se quisiera replicar: «Sí, pero todo fluye tan rápido, y quisiera verlo expuesto más extensamente por separado».

436. Aquí es fácil entrar en uno de esos callejones sin salida del filosofar, en los que se cree que la dificultad de la tarea radica en que debemos

describir fenómenos difícilmente aprehensibles, la experiencia actual que se escabulle rápidamente o algo parecido. En los que el lenguaje ordinario nos parece demasiado crudo, y parece como si nos enfrentáramos, no a los fenómenos de los que habla la vida cotidiana, sino «a los que se desvanecen fácilmente, los que, con su emersión y desvanecimiento[236], producen aproximadamente a los primeros».

(Agustín de Hipona: Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum)[237].

437. El deseo parece saber ya lo que lo satisfará o satisfaría; la proposición, el pensamiento, lo que lo hace verdadero, ¡aunque acaso no esté ahí! ¿De dónde este *determinar* que aún no está ahí? ¿Esta exigencia despótica? («La dureza del tener que ser lógico»)[238].

438. «El plan es, en cuanto plan, algo insatisfecho». (Como el deseo, la expectativa, la conjetura, etcétera).

Y aquí me refiero: la expectativa está insatisfecha, porque es expectativa de algo; la creencia, la opinión está insatisfecha, porque es la opinión de que algo es el caso, algo real, algo al margen del proceso de la referencia[239].

439. ¿En qué medida se puede considerar al deseo, la expectativa, la creencia, etc., «insatisfechos»? ¿Cuál es nuestro prototipo de insatisfacción? ¿Es un espacio vacío? ¿Y se diría de uno tal que está insatisfecho? ¿Acaso no sería esto también una metáfora? —¿Acaso no es un sentimiento lo que llamamos insatisfacción —por ejemplo, el hambre?

En un determinado sistema de expresión podemos describir un objeto mediante las palabras «satisfecho» e «insatisfecho». Si convenimos, por ejemplo, en llamar a un cilindro hueco un «cilindro insatisfecho» y al cilindro macizo que lo completa «su satisfacción».

440. Decir «Tengo ganas de comer una manzana» no significa: Creo que una manzana saciará mi sentimiento de insatisfacción. *Esta* proposición no es una expresión del deseo, sino de la insatisfacción.

441. Estamos predispuestos a proferir expresiones de deseo bajo ciertas circunstancias debido a nuestra naturaleza y por un determinado adiestramiento, o educación. (Una ‘condición’ tal no es naturalmente el *deseo*). La pregunta de si sé lo que deseo antes de que haya satisfecho mi deseo no puede surgir en este juego. Y que un suceso acalle mi deseo no significa que satisfaga el deseo. Quizá yo no estaría satisfecho si se satisficiera mi deseo.

Por otro lado, la palabra «desear» también se usa así: «Yo mismo no sé lo que deseo». («Pues los deseos nos encubren a nosotros mismos lo deseado»)[240].

Qué tal si se preguntara: «¿Sé lo que ansio antes de obtenerlo?». Si he aprendido a hablar, entonces lo sé.

442. Veo que alguien apunta con la escopeta y digo: «Espero una detonación». Se dispara el tiro. —¿Cómo, que eso lo esperabas? ¿Estaba el disparo ya, de algún modo, en tu expectativa? ¿O es que tu expectativa coincide con lo ocurrido solo de otro modo? ¿No estaba contenido en tu expectativa ese ruido y solo se le añadió como accidente al satisfacerse la expectativa? —Pero no; si no hubiera acontecido el ruido, entonces no se habría satisfecho mi expectativa; el ruido la satisfizo; no se le añadió al cumplimiento como si fuera un segundo huésped que se añade al que yo esperaba. —¿Fue aquello en el suceso que no estaba también en la expectativa un accidente, una añadidura del destino? —Pero, entonces, ¿qué es lo que *no* fue añadidura? ¿Se dio acaso algo de ese disparo ya en mi expectativa? —¿Y qué *fue* lo añadido? —¿Acaso no había esperado el disparo completo?

«La detonación no fue tan fuerte como me la había esperado». —«¿Fue más fuerte la detonación en tu expectativa?».

443. «El rojo que te representas no es ciertamente lo mismo (no la misma cosa) *que* el *que ves ante ti; ¿cómo puedes decir entonces que es lo* que te habías representado?». —Pero ¿acaso no ocurre algo análogo en las proposiciones «Aquí hay una mancha roja» y «Aquí no hay ninguna

mancha roja»? En ambas aparece la palabra «roja»; por tanto, esta palabra no puede indicar la presencia de algo rojo.

444. Quizá se tenga la sensación de que en la proposición «Espero que él venga» nos sirvamos de las palabras «él venga» con otro significado que en la aserción «El viene[241]». Pero, si esto fuera así, ¿cómo podría yo decir que mi expectativa se ha satisfecho? Si yo quisiera explicar ambas palabras, «él» y «viene», por ejemplo, mediante explicaciones ostensivas, entonces las mismas explicaciones de estas palabras valdrían para ambas proposiciones.

Ahora bien, uno podría preguntar: ¿Qué aspecto tiene cuando él viene? —Se abre la puerta, alguien entra, etc. —¿Qué aspecto tienen cuando yo espero que él llegue? —Voy de aquí para allá en mi habitación, de vez en cuando miro el reloj, etc. —¡Pero un proceso no tiene la menor semejanza con el otro! ¿Por qué entonces se usan las mismas palabras para describir ambos? —Pero ahora quizá digo mientras ando de aquí para allá: «Espero que entre». —Ahora existe una semejanza. ¡¿Pero de qué clase es?!

445. En el lenguaje se tocan expectativa y satisfacción.

446. Sería divertido decir: «Un proceso se ve diferente si ocurre que cuando no ocurre». O: «Una mancha roja se ve distinta si está que cuando no está —pero el lenguaje abstrae esta diferencia, pues habla de una mancha roja, tanto si está como si no está».

447. La sensación es que la negación de una proposición tendría, en cierto sentido, que hacerla primero verdadera, para negarla.

(La aserción de la proposición negativa contiene la proposición negada, pero no su aserción).

448. «Cuando digo que esta noche *no* he soñado, entonces tengo que saber por dónde se debería buscar el sueño; es decir, la proposición ‘He soñado’, aplicada a la situación efectiva, debe ser falsa, pero no un sinsentido». —¿Significa esto que has sentido algo, por así decir la insinuación de un sueño, que te hace consciente del lugar en el que habría estado el sueño?

O: si digo «No tengo ningún dolor en el brazo», ¿significa esto que tengo una sombra de la sensación de dolor, que al mismo tiempo indica el

lugar en el que podría aparecer el dolor?

¿Hasta qué punto el estado actual de ausencia de dolor contiene la posibilidad de dolor?

Si alguien dice: «Para que la palabra ‘dolor’ tenga significado, es necesario que se reconozca el dolor como tal cuando aparece» —entonces se puede responder: «No es más necesario que el que se reconozca la ausencia de dolor».

449. «¿Pero acaso no tengo que saber cómo sería si yo tuviera dolor?». —No podemos sobreponernos de que el uso de la oración consista en que uno se represente algo con cada palabra.

No se piensa que *calculamos*, operamos, con las palabras, que las transferimos con el tiempo a esta o aquella imagen. —Es como si se creyera que, por caso, una petición escrita sobre una vaca, que alguien me la entregue, debiera ir siempre acompañada de la representación de una vaca para que esa petición no perdiera su sentido.

450. Saber qué apariencia tiene alguien: poder representarla —pero también: poder *imitarla*. ¿Hay que representarla para poder imitarla? ¿Y no es el imitarla tan fuerte como el representarla?

451. ¿Qué ocurre si le doy a alguien la orden «¡Representa aquí un círculo rojo!» —y ahora digo: comprender la orden significa saber cómo es cuando ha sido ejecutada —o incluso: poder representar cómo es…?

452. Quiero decir: «Si alguien pudiera ver la expectativa, el proceso mental, debería ver *qué* es lo que se espera». —Pero también es así: quien vea la expresión de la expectativa, ve lo que está esperando. ¿Y cómo se podría ver de otro modo, en otro sentido?

453. Quien perciba mi expectativa, debería percibir inmediatamente *qué* es lo que se espera. Es decir: ¡no *inferirlo* a partir del proceso percibido! —Pero decir que alguien percibe la expectativa *no tiene sentido*. A menos que sea este: él percibe la expresión de la expectativa. Decir del que espera que percibe la expectativa, en lugar de que está esperando, sería una distorsión absurda de la expresión.

454. «Todo se encuentra ya en…». ¿Cómo es que la flecha *señala*? ¿Acaso no parece llevar ya consigo algo fuera de sí misma? —«No, no es la raya muerta; solo lo psíquico, el significado, puede eso.»[242] —Esto es verdadero y falso. La flecha señala solo en la aplicación que de ella hace el ser vivo.

Este señalar *no* es un abracadabra que solo pueda realizar el alma.

455. Queremos decir: «Cuando referimos, entonces no hay aquí ninguna imagen muerta (del tipo que sea), sino que es como si nos dirigiéramos hacia alguien». Nos dirigimos hacia lo referido.

456. «Cuando se refiere, entonces se refiere uno mismo»; por tanto, uno mismo se mueve. Avanza uno mismo y por ello no podemos observar el avance. Ciertamente no.

457. Sí; referirse es como si uno se dirigiese hacia alguien.

458. «La orden ordenó su ejecución». ¿Conoce él pues su ejecución antes de que esta se dé? —Pero esta era una proposición gramatical y él dice: Si una orden reza «¡Haz esto y aquello!», entonces se denomina «*hacer esto y aquello*» la ejecución de la orden[243].

459. Decimos «La orden ordenó *esto* → y se hace; pero también: «La orden ordenó esto: yo debo…». Lo traducimos una vez en una proposición, otra en una demostración y otra en la acción.

460. ¿Podría justificarse una acción como ejecución de una orden expresando esto: «Me has dicho Tráeme una flor amarilla’ y esto me ha proporcionado un sentimiento de satisfacción, y por ello te la he traído»? ¿Acaso no se tendría que responder a esto: «¡Pero yo no te dije que me trajeras una flor que, debido a mis palabras, te proporcionara un sentimiento tal!»?

461. ¿Hasta qué punto anticipa la orden su ejecución? —¿Debido a que él ordena ahora *eso* que luego será ejecutado? —Pero tendría que decir: «lo que posteriormente se ejecutará o igualmente no se ejecutará». Y esto no dice nada.

«Pero si mi deseo asimismo no determina lo que va a ser el caso, sin embargo determina por así decir el asunto de un hecho[244]; tanto si este cumple el deseo como si no». No nos asombramos —en cierto modo— de que alguien conozca el futuro; sino de que pueda, sin más, hacer profecías (correctas o falsas).

Como si la mera profecía, independientemente de que sea correcta o falsa, presupusiera ya una sombra del futuro; a pesar de que no sabe nada sobre el futuro, y no puede saber menos que nada.

462. Lo puedo buscar cuando no está, pero no lo puedo colgar cuando no está.

Se podría querer decir: «Pero tiene que estar por ahí cuando lo busco». —Entonces también tiene que estar por ahí cuando no lo encuentro e incluso cuando acaso no existe.

463. «¿Buscabas *ese*? ¡Ni siquiera podías saber si estaba ahí!». —Pero este problema surge *realmente* cuando se busca en la matemática. Por ejemplo, se podría plantear la pregunta: ¿Cómo fue posible siquiera que se *buscara* la trisección del ángulo?

464. Lo que quiero enseñar es: cómo pasar de un sinsentido no obvio a uno obvio.

465. «Una expectativa está hecha de tal modo que, sea lo que sea lo que venga, tiene que coincidir con ella o no».

Si se pregunta ahora: ¿está o no está el hecho determinado positiva o negativamente por la expectativa —es decir, está determinado en qué sentido la expectativa deberá ser contestada mediante un suceso— sea cual sea el suceso que ocurra?; entonces se ha de contestar: «Sí; a no ser que la expresión de la expectativa sea indeterminada, que contenga, por ejemplo, una disyunción de diversas posibilidades».

466. ¿Para qué piensa el hombre?, ¿para qué sirve esto? —¿Para qué *calcula* calderas de vapor, en vez de dejar el espesor de la pared al azar? ¡Es solo un hecho de la experiencia que las calderas que fueron calculadas así no explotan tan a menudo! Pero así como él haría cualquier cosa antes que

meter la mano en el fuego que lo quemó anteriormente, así también hará cualquier cosa menos dejar de calcular la caldera. —Pero, como las causas no nos interesan, diremos: los hombres piensan efectivamente: por *ejemplo, proceden así cuando construyen una caldera de vapor*. —¿Es *posible* que una *caldera producida así no explote? ¡Claro que sí!*

467. ¿Piensa el hombre pues porque el pensamiento da buenos resultados? —¿Porque piensa que es ventajoso pensar?

(¿Educa a sus hijos porque ha dado buenos resultados?).

468. ¿Cómo se podría desentrañar *por qué* piensa?

469. Y, con todo, se puede decir que pensar ha dado buenos resultados. Ahora se dan menos explosiones de calderas que antes, desde que el espesor de la pared ya no se determina a ojo, sino que se calcula de tal y cual manera. O desde que cada cálculo de un ingeniero es controlado por otro.

470. *A veces* pues se piensa porque ha dado buenos resultados.

471. Cuando reprimimos la pregunta «por qué» nos percatamos de los *hechos* relevantes; que luego conducen, en nuestras investigaciones, a una respuesta.

472. La naturaleza de la creencia en la uniformidad de lo que acontece resulta quizá más clara en el caso en que sentimos miedo ante lo esperado. Nada podría impulsarme a meter mi mano en la llama —aunque *solo en el pasado* me he quemado.

473. La creencia de que el fuego me va a quemar es del mismo tipo que el miedo a que me quemará.

474. Que el fuego me va a quemar si meto en él la mano: esto es certeza. Es decir, ahí vemos lo que significa certeza. (No solo lo que significa la palabra «certeza», sino también lo que ella conlleva).

475. Cuando se pregunta por las razones de una suposición, se *conviene* en esas razones. ¿Ocurre aquí lo mismo que cuando se reflexiona sobre cuáles pueden haber sido las causas de un acontecimiento?

476. Ha de distinguirse entre el objeto del miedo y la causa del miedo. Así, el semblante que nos ocasiona miedo, o entusiasma (el objeto del miedo, del entusiasmo) no es por ello su causa, sino —se podría decir— su dirección.

477. «¿Por qué crees que te vas a quemar con el hornillo caliente?». —¿Tienes razones para esta creencia; y necesitas razones?

478. ¿Qué razón tengo para suponer que mi dedo cuando toque la mesa notará una resistencia? ¿Qué razón para creer que este lápiz no podrá atravesar mi mano sin producirme dolor? —Cuando pregunto esto, se manifiestan cientos de razones, que apenas pueden ser expresadas. «Lo he experimentado yo mismo incontables veces; y he oído también innumerables veces de experiencias parecidas; si no fuera así, entonces…; etcétera».

479. La pregunta «¿Por qué razones crees esto?» podría significar: «¿De qué razones deduces esto ahora (lo has deducido ahora)?». Pero también: «¿Qué razones puedes darme posteriormente para esta suposición?».

480. Así pues, por «razones» de una opinión realmente se podría solo comprender lo que uno se ha dicho a sí mismo antes de llegar a la opinión[245]. El cálculo que realmente ha llevado a cabo. Si ahora se preguntase: ¿Cómo *puede* ser la experiencia anterior una razón para la suposición de que más tarde ocurrirá esto o aquello? —entonces la respuesta es: ¿Qué concepto general de razón tenemos para una suposición de este tipo? Esta clase de indicación sobre el pasado la denominamos pues razón para la suposición de que en el futuro ocurrirá eso. —Y si uno se asombra de que juguemos un juego tal, entonces apelo al *efecto* de una experiencia pasada (a que un niño que se ha quemado teme el fuego).

481. Quien dijera que mediante la descripción del pasado no se le puede convencer de que algo ocurrirá en el futuro —a ese yo no lo comprendería. Se le podría preguntar: ¿qué quieres oír pues? ¿Qué clase de descripciones denominas razones para creer eso? ¿A qué llamas tú «convencer»? ¿Qué tipo de convicción esperas tú? —Si *esas* no son razones, ¿qué son pues razones? —Si dices que esas no son razones, entonces debes ser capaz de

describir lo que tiene que ser el caso para que pudiéramos decir justificadamente que existen razones para nuestra suposición.

Pues, bien entendido: las razones no son en este caso proposiciones de las que se siga lógicamente lo creído.

Pero no, como si se pudiera decir: para el creer basta justamente menos que para el saber. —Pues aquí no se trata de una aproximación a la inferencia lógica.

482. Somos confundidos por el modo de expresión: «Esta razón es buena, pues hace probable que ocurra el suceso». Aquí es como si hubiéramos afirmado algo más sobre la razón, algo que la justifica como razón; mientras que con la proposición de que esta razón hace más probable el acontecimiento no se dice nada, aparte de que esta razón corresponde a un determinado patrón de buenas razones, —¡pero el patrón no está justificado!

483. Una buena razón es una que *así* parece.

484. Se quisiera decir: «Una buena razón es solo tal porque hace el acontecimiento *realmente* probable». Porque, por así decir, tiene realmente una influencia sobre el acontecimiento; o sea, casi una experiencia.

485. La justificación mediante la experiencia tiene un final. Si no tuviera ninguno, entonces no sería ninguna justificación.

486. ¿*Se deduce* de las impresiones sensoriales que concibo, que ahí hay un sillón? —¿Cómo puede deducirse de las impresiones sensoriales una *proposición*? Bien, ¿se deduce de las proposiciones que describen las impresiones sensoriales? No. —¿Pero acaso no infiero de las impresiones, de los datos sensoriales, que allí hay un sillón? —¡No hago ninguna inferencia! —Aunque a veces sí. Veo, por ejemplo, una fotografía y digo «Allí tiene que haber un sillón», o también «Por lo que se ve ahí, infiero que allí hay un sillón». Esto es una inferencia; pero no de la lógica. Una inferencia es la transición a una aserción; por tanto, también a la conducta que corresponde a la aserción. ‘Saco las consecuencias’ no solo de palabra, sino también con acciones.

¿Estaba justificado el deducir esas consecuencias? ¿Qué se *llama* aquí una autorización? —¿Cómo se usa la palabra «autorización»? ¡Describe juegos de lenguaje! De ellos también se desprenderá la importancia del estar justificado.

487. «Abandono la habitación porque tú lo ordenaste».

«Abandono la habitación, pero no porque tú lo ordenases».

¿*Describe* esta proposición una conexión de mi acción con su orden, o establece él la conexión?

¿Puede preguntarse: «Cómo sabes que por eso lo haces, o que no lo haces por eso»? ¿Y es quizá la respuesta: «Lo siento»?

488. ¿Cómo juzgo si es así? ¿Por indicios?

489. Pregúntate: ¿En qué ocasiones, con qué finalidad, decimos esto? ¿Qué cursos de acción acompañan a estas palabras? (¡Piensa en el saludo!). ¿En qué escenario se usan; y para qué?

490. ¿Cómo sé que *este razonamiento* me ha conducido a esta acción? —Bien, es una imagen determinada: por ejemplo, en una investigación experimental mediante un cálculo nos conduce a otro nuevo experimento. Parece *así* —y ahora podría describir un ejemplo.

491. No: «sin lenguaje no nos podríamos comunicar unos con otros» —pero sí: sin lenguaje no podemos influir de tal y cual manera en otras personas; no podemos construir carreteras y máquinas, etc. Y también: Sin el uso del habla y de la escritura, no se podrían comunicar los hombres.

492. Inventar un lenguaje podría significar inventar un aparato para un determinado propósito basándonos en leyes naturales (o de acuerdo con ellas); pero eso también tiene el otro sentido, análogo a aquel en el que hablamos de inventar un juego.

Aquí enuncio algo sobre la gramática de la palabra «lenguaje», en tanto que yo la conecto con la gramática de la palabra «inventar».

493. Se dice: «El gallo llama a las gallinas mediante su cacareo a que acudan» —¿pero acaso no se asienta ya en una comparación con nuestro lenguaje? —¿No se modifica completamente el aspecto si nos

representamos que, a través de cierto efecto físico, el cacareo pone en movimiento a las gallinas?

Pero si se mostrara de qué modo las palabras «¡Ven a mí!» influyen en lo expresado, de manera que al fin, bajo ciertas condiciones, se inervan los músculos de sus piernas, etc. —¿perdería entonces ese enunciado para *nosotros su carácter proposicional*?

494. Quiero decir: El aparato de nuestro lenguaje ordinario, de nuestro lenguaje verbal, es *sobre todo* lo que llamamos «lenguaje»; y luego, otros por su analogía o comparabilidad con él.

495. Está claro, por experiencia puedo comprobar que un hombre (o animal) reacciona a un signo como yo quiero, a otro no. Por ejemplo, que un hombre reacciona ante el signo «———>» yendo hacia la derecha, ante el signo «<———» hacia la izquierda; pero que ante el signo «0——|» no reacciona igual que ante, «<———» etcétera.

De hecho, no requiero inventar ningún caso; basta con observar el real de que un hombre que ha aprendido la lengua castellana solo puede gobernar con la lengua castellana. (Pues considero el aprendizaje de la lengua castellana como un ajuste del mecanismo a un determinado tipo de influencia; y puede que nos dé igual si el otro ha aprendido la lengua, o quizá de *nacimiento esta ya constituido de tal modo que reacciona ante* las proposiciones de la lengua castellana igual que el hombre ordinario cuando ha aprendido castellano).

496. La gramática no dice cómo tiene que estar construido el lenguaje para que cumpla su propósito, para que influya en los hombres de tal y cual manera. Solo describe el uso de los signos, pero no lo explica en modo alguno.

497. Se puede llamar «arbitrarias» a las reglas de la gramática, si con ello se quiere decir que el *propósito* de la gramática es solo el del lenguaje.

Cuando alguien dice «Si nuestro lenguaje no tuviera esta gramática, entonces no podría expresar estos hechos» —entonces pregúntese lo que significa aquí «*podría*».

498. Cuando digo, la orden «¡Tráeme azúcar!» y «!Tráeme leche!» tiene sentido, pero no la combinación «Leche a mi azúcar», esto no significa que la pronunciación de esta combinación de palabras no tenga ningún efecto. Y si tiene el efecto de que el otro se me quede mirando fijamente y abra la boca, no por ello digo que se trata de la orden de quedárseme mirando fijamente, etc., incluso si yo hubiera querido producir precisamente este efecto.

499. Decir «Esta combinación de palabras no tiene ningún sentido», la excluye del dominio del lenguaje y delimita así el campo del lenguaje. Pero si se traza un límite puede tener razones muy diversas. Si yo rodeo un lugar mediante una valla, una línea o de alguna otra manera, puede que esto tenga el propósito de no dejar que alguien salga o entre; pero también puede que forme parte de un juego y que el límite tenga que ser saltado por los jugadores; o puede indicar dónde termina la propiedad de una persona y empieza la de otra; etc. Así, pues, si trazo un límite, con ello no se dice nada de por qué lo trazo.

500. Cuando se dice que una oración carece de sentido, entonces no es como si su sentido careciera de sentido. Sino que una combinación de palabras se excluye del lenguaje, se retira de la circulación.

501. «La finalidad del lenguaje es expresar pensamientos». —Así, pues, la finalidad de cada oración es expresar un pensamiento. ¿Qué pensamiento expresa pues, por ejemplo, la oración «Llueve»?

502. La pregunta acerca del sentido. Compara:

«Esta oración tiene sentido». —«¿Cuál?».
«Esta serie de palabras es una oración». —«¿Cuál?».

503. Cuando le doy una orden a alguien, es *completamente suficiente* para mí hacerle signos. Y yo no diría nunca: esto solo son palabras, tengo que penetrar en las palabras. Asimismo, cuando yo le hubiera preguntado algo a alguien y él me da una respuesta (o sea, un signo), estoy satisfecho —esto era lo que yo esperaba— y no presento objeción alguna: Esto es una mera respuesta.

504. Pero cuando se dice: «Cómo he de saber a lo qué se refiere, meramente veo sus signos», entonces digo: «Cómo ha de saber *él* a lo que se refiere, si también él tiene meramente sus signos».

505. ¿Tengo que comprender una orden antes de poder actuar de acuerdo con ella? —¡Ciertamente!; de lo contrario, no sabrías lo que tienes que hacer. —¡Pero del *saber* al hacer hay de nuevo un salto!—

506. El distraído, que a la orden «¡A la derecha!» gira a la izquierda, y después de llevarse las manos a la cabeza dice «¡Ah sí! —a la derecha» y gira a la derecha. —¿Qué se le ha ocurrido? ¿Una interpretación?

507. «No solo digo esto, también me refiero a algo con ello». —Cuando se reflexiona sobre lo que pasa en nosotros cuando *referimos* algo con las palabras (y no solo las decimos), entonces nos parece como si algo estuviera acoplado a esas palabras, mientras que de lo contrario estarían en punto muerto. —Como si se entrometiesen en nosotros.

508. Digo una oración: «Hace buen tiempo»; pero las palabras son signos arbitrarios —pongamos pues en su lugar estas: «a b c d». Pero ahora, cuando leo esto, no les puedo asociar sin más el sentido anterior. —No estoy acostumbrado, podría decir, a decir «a» en lugar de «buen», «b» en vez de «tiempo», etc. Pero con ello no quiero decir que no estoy acostumbrado a asociar a «a» la palabra «buen», sino que no estoy acostumbrado a usar «a» *en lugar de* «buen» —o sea, con el significado de «buen». (No domino este lenguaje).

(No estoy acostumbrado a medir la temperatura en grados Fahrenheit. Por eso, no me *'dice*[3] nada una indicación de temperatura tal).

509. Qué tal si preguntáramos a alguien «¿En qué medida son estas palabras una descripción de aquello que ves?» —y él responde: «Me *refiero* a esto con estas palabras». (Él vio algo en el *paisaje*). ¿Por *qué no es esta* respuesta «Me *refiero a* esto…» ninguna respuesta?

¿Cómo se *refiere* alguien con palabras a lo que ve ante sí?

Piensa, yo digo «a b c d» y me refiero a: hace buen tiempo. Yo tendría pues al pronunciar estos signos la vivencia que normalmente solo tendría

quien año tras año hubiera usado «a» con el significado de «buen», «b» con el de «tiempo», etc. —¿Refiere entonces «a b c d»: hace buen tiempo?

¿Cuál ha de ser el criterio para decidir que yo tuve *esta* vivencia?

510. Haz este experimento: *Di* «Aquí hace frío» y *te refieres a* «Aquí hace calor». ¿Lo puedes hacer? —¿Y qué haces con esto? ¿Y hay solo una manera de hacer esto?

511. ¿Qué significa pues: «descubrir que un enunciado[246] no tiene ningún sentido»? —Y ¿qué significa esto: «Si me refiero a algo, tiene que tener sentido»? —¿Si me refiero a algo? —¡¿Si me refiero a *algo*?! —Se quiere decir: la oración con sentido es aquella que no solo se puede decir, sino también pensar.

512. Parece como si se pudiera decir: «El lenguaje verbal admite combinaciones de palabras sin sentido, en cambio, el lenguaje de la representación no admite representaciones sin sentido». —Entonces, ¿el lenguaje gráfico[247] tampoco admite dibujos sin sentido? Piensa que fueran dibujos, sobre los que se hubiera que modelar cuerpos. Entonces, algunos dibujos tendrían sentido, otros no. —¿De igual modo que si represento combinaciones de palabras sin sentido?

513. Examina esta forma de expresión: «Mi libro tiene tantas páginas como una solución de la ecuación $x^3 + 2x - 3 = 0$». O: «El número de mis amigos es n y $n^2 + 2n + 2 = 0$». ¿Tiene sentido esta oración? No se le puede reconocer inmediatamente. Con este ejemplo se puede ver lo que puede ocurrir cuando algo parece una oración que comprendemos, pero de la que no resulta ningún sentido.

(Esto arroja luz sobre el concepto ‘comprender’ y ‘referir’).

514. Un filósofo dice: él comprende la proposición «Yo estoy aquí», refiere algo con ella, piensa algo, —incluso si no se acuerda nada de cómo, en qué circunstancia, se usa esta oración. Y cuando digo «La rosa también es roja en la oscuridad», entonces tú ves formalmente ante ti esa rojez en la oscuridad.

515. Dos imágenes de la rosa en la oscuridad. Una de ellas es completamente negra; pues la rosa es invisible. En la otra está pintada con todo detalle y rodeada de negrura. ¿Es una de ellas correcta y la otra falsa? ¿No hablamos de una rosa blanca en la oscuridad y de una rosa roja en la oscuridad? ¿Y acaso no decimos que no se pueden distinguir en la oscuridad?

516. Parece claro: nosotros comprendemos lo que significa la pregunta «¿Ocurre la serie de cifras 7777 en el desarrollo de π?». Es una proposición castellana; se puede mostrar lo que quiere decir que 415 ocurre en el desarrollo de π; y similares. Pues bien, en la medida en que sean suficientes dichas explicaciones, en esa medida, se puede decir, se comprende aquella pregunta.

517. Se cuestiona: ¿Acaso no nos podemos equivocar sobre que comprendamos una pregunta?

Pues algunas pruebas matemáticas nos conducen precisamente a decir que *no* nos podemos representar lo que creíamos podernos representar. (Por ejemplo, la construcción del heptágono). Nos conduce a revisar lo que vale como dominio de lo representable.

518. Sócrates a Teeteto[248]: «Y quien representa ¿no debería representar *algo*?». —T.: «Necesariamente». —S.: «Y quien representa algo ¿no será real?». —T.: «Así parece».

Y quien pinta ¿no debería pintar algo? —y quien pinta algo ¿no debería ser real? —Bien, ¿cuál es el objeto del pintar: la imagen del hombre (por ejemplo) o el hombre al que representa la figura?

519. Se quiere decir: una orden es una imagen de la acción que fue ejecutada de acuerdo con ella; pero también, una imagen de la acción que *debe* ser ejecutada de acuerdo con ella.

520. «Incluso si una proposición se concibe como una imagen de un posible estado de cosas y se dice que muestra la posibilidad de ese estado de cosas, con todo, la proposición solo puede hacer, en el mejor de los casos, lo que hace una imagen pintada o plástica, o una película; y por lo tanto, en ningún

caso puede ubicar lo que no es el caso. ¿O sea que depende totalmente de nuestra gramática a qué se denomina (lógicamente) posible y a qué no —a saber, precisamente lo que esta admite?». —¡Pero esto es, por tanto, arbitrario! —¿Es arbitrario? —No sabemos qué hacer con toda construcción proposicional, no toda técnica tiene un uso en nuestra vida, y cuando estamos tentados en la filosofía a contar algo entre las proposiciones completamente inútiles, entonces esto sucede a menudo porque no hemos reflexionado lo suficiente sobre su aplicación.

521. Compara 'lógicamente posible' con 'químicamente posible'. Se podría denominar químicamente posible acaso a una combinación para la que hubiera una fórmula estructural con las valencias correctas (por caso, H-O-O-O-H). Una combinación tal no tiene naturalmente por qué existir; pero incluso a una fórmula como $H0_2$ no le puede corresponder en la realidad algo menos que simplemente ninguna combinación.

522. Cuando comparamos la proposición con una imagen, entonces debemos pensar si la comparamos con un retrato (una representación histórica) o con una pintura de género. Y ambas comparaciones tienen sentido.

Cuando contemplo una pintura de género entonces me 'dice' algo, aunque ni por un instante crea (me imagine) que las personas que veo allí son reales o que haya habido personas reales en esa situación. Pues, qué tal si yo preguntara: «¿*Qué* me dice pues?».

523. «La imagen me dice lo que es ella misma» —quisiera decir. Es decir, el que me diga algo consiste en su propia estructura, en *sus* formas y colores. (¿Qué significaría si se dijera «El tema musical me dice lo que es él mismo»?).

524. No lo consideres como sobreentendido, sino como un hecho[249] curioso el que las imágenes y las narraciones inventadas nos proporcionen placer; que entretengan nuestro espíritu.

(«No lo consideres como sobreentendido» —esto significa: asómbrate sobre esto al igual que sobre lo demás que te inquieta. Entonces

desaparecerá lo problemático, en tanto que aceptes un hecho lo mismo que el otro).

((Transición de un sinsentido evidente a uno no-evidente))[250].

525. «Después de haber dicho esto, la dejó como en el día anterior[251]». —¿Comprendo yo esta oración? ¿La comprendo igualmente, como lo haría, si la hubiera oído en el curso de una narración? Si está ahí aislada, entonces yo diría que no sé de qué trata. No obstante, yo sabría cómo se podría usar esta oración; yo mismo podría inventar un contexto para ella.

(Una cantidad de caminos bien conocidos conducen de estas palabras en todas las direcciones).

526. ¿Qué significa comprender una imagen, un dibujo? También ahí hay comprender y no comprender. Y también ahí pueden significar estas expresiones cosas distintas. Sea por caso la imagen una naturaleza muerta; pero una parte de esta no la comprendo: no soy capaz de ver allí cuerpos, sino que solo veo manchas de colores sobre el lienzo. —O veo todo corpóreo, pero son objetos que no conozco (parece como si fueran aparatos, pero no conozco su uso). —Pero quizá conozca los objetos, pero los comprendo en otro sentido —su ordenamiento no.

527. La comprensión de una oración del lenguaje se parece mucho más de lo que se cree a la comprensión de un tema en la música. Me refiero a lo siguiente: que la comprensión de una oración lingüística se acerca más de lo que se cree a lo que usualmente se llama comprensión de un tema musical[252]. ¿Por qué tienen que moverse justamente en *esta* dirección la intensidad y el ritmo? Se podría decir: «porque sé a lo que se refiere». ¿Pero a qué se refiere? No sabría decirlo. Para ‘explicarlo’ podría compararlo con algo distinto que tuviera el mismo ritmo (me refiero a la misma dirección). (Se dice: «¿No ves? Es como si sacáramos una conclusión», o: «Esto es como un paréntesis», etc. ¿Cómo se justifican tales comparaciones? —Ahí hay justificaciones muy diversas).

528. Se podría pensar en personas que poseyeran algo no del todo diferente a un lenguaje: gesticulación estridente, sin vocabulario o gramática. (‘Hablar con lenguas’).

529. «Pero ¿qué sería aquí el significado de los sonidos?». —¿Cuál es este en la música? Aunque no quiero decir enteramente que este lenguaje de gesticulaciones sonoras tuviera que compararse con la música.

530. Podría haber también un lenguaje en cuyo uso el ‘alma’ de las palabras no jugara ningún papel. En el que, por ejemplo, no nos importara sustituir una palabra por otra cualquiera, inventada arbitrariamente.

531. Hablamos de comprender una oración en el sentido en que esta puede ser sustituida por otra que diga lo mismo; pero también en el sentido en que no puede ser sustituida por ninguna otra. (Como tampoco un tema musical por otro).

En un caso es el pensamiento de la proposición lo que es común a diversas proposiciones; en el otro, aquello que expresan solo esas palabras, en esa posición. (Comprender un poema).

532. Así, pues, ¿tiene aquí «comprender» dos significados distintos? —Prefiero decir que estas especies de uso de «comprender» constituyen su significado, mi *concepto* de comprender.

Pues yo *quiero* aplicar «comprender» a todo eso.

533. ¿Pero cómo se puede explicar, en aquel segundo caso, la expresión, cómo se puede transmitir la comprensión? Pregúntate: ¿Cómo se *instruye* a alguien a que comprenda un poema o un tema musical? La respuesta a esto dice cómo se explica aquí el sentido.

534. *Oír* una palabra con este significado. ¡Qué extraño que exista algo así!

Así parafraseada, así acentuada, así oída, resulta ser una proposición el principio de una transición a *esas* proposiciones, imágenes, acciones. ((Un conjunto de caminos bien conocidos conduce de estas palabras en todas las direcciones))[253].

535. ¿Qué ocurre cuando aprendemos a *sentir* como terminal el final de un tipo de tono religioso?

536. Digo: «Este semblante (que da la impresión de miedo) también lo puedo pensar como valiente». Con esto no queremos decir que me puedo

representar que alguien con esa expresión facial pueda, por ejemplo, salvarle la vida a otro (naturalmente, podemos suponer esto de cualquier semblante). Me refiero más bien a un aspecto del rostro mismo. Lo que quiero decir tampoco es que yo me podría representar que esa persona puede transformar su semblante en uno valiente en el sentido habitual; pero sí que puede convertirse así en una expresión facial de una manera muy determinada[254]. La reinterpretación de una expresión facial puede compararse a la reinterpretación de un acorde en música, cuando lo sentimos a veces como transición a una tonalidad y a veces como transición a otra.

537. Se puede decir «Yo leo el miedo en esa cara», pero en todo caso no parece que esté el miedo meramente asociado, conectado externamente con la cara; sino que el miedo vive[255] en los rasgos faciales. Cuando los rasgos cambian un poco, entonces podemos hablar de un cambio pertinente en el miedo. Si se nos preguntara[256]: «¿Puedes presuponer esta cara también como la expresión del valor?» —no sabríamos, por así decir, cómo ubicar el valor en esos rasgos. Entonces quizá diga: «No sé lo que podría significar decir que esta cara es un rostro valeroso». Pero ¿cómo se vislumbra la solución a esta cuestión? Se dice quizá: «Sí, ahora lo comprendo: la cara es por así decir indiferente frente al mundo exterior». Hemos interpretado hacia adentro[257] el valor. El valor, se podría decir, vuelve a *encajar* ahora en la cara. ¿Pero *qué* encaja aquí *con qué*?

538. Es un caso relacionado (aunque quizá no lo pueda parecer) si, por ejemplo, nos asombramos de que, en francés, el adjetivo predicativo concuerde con el sustantivo en el género y si nos lo explicamos así: Se refiere «el hombre es *bueno*».

539. Veo una imagen que representa una cabeza sonriente. ¿Qué hago cuando concibo la sonrisa unas veces como amistosa y otras como malévola? ¿No me represento muchas veces en un entorno espacial y temporal que es amistoso o malévolo? Así, podría representarme con la imagen que el que ríe sonríe condescendiente a un niño jugando; o al sufrimiento de un enemigo.

No se altera nada por el hecho de que, mediante un entorno distinto, yo pueda interpretar de manera distinta una situación que a primera vista parecía amable. —Concebiré una cierta sonrisa como amistosa, si mi interpretación no se altera por ninguna circunstancia especial, y la llamaré «amistosa», reaccionando análogamente.

((Probabilidad, frecuencia))[258].

540. «¿No es peculiar que yo no deba poder pensar que pronto dejará de llover —incluso sin la institución del lenguaje y todo su entorno?». —¿Quieres decir que es extraño que no debieras poder decir esas palabras y *referirlas* sin ese entorno?

Supón que alguien proclama, señalando al cielo, una serie de palabras incomprensibles. Ya que le preguntamos qué quiere decir, nos dice que eso significa «¡Gracias a Dios!, pronto dejará de llover». Incluso nos explica lo que significa cada una de las palabras. —Supongo ahora que él de repente vuelve en sí y dice que esa oración fue un completo sinsentido, pero que en el momento de proferirla le pareció que era una oración del lenguaje natural. (Incluso como cita bien conocida). —¿Qué debo decir en tal caso? ¿No comprendió esa oración cuando la profirió? ¿No exhibía la oración el significado completo en sí?

541. ¿Pero en qué consistían aquella comprensión y el significado? Él profirió la serie de sonidos en tono alegre, en tanto que señalaba al cielo, mientras aún llovía pero ya estaba aclarando; *después* estableció una conexión entre sus palabras y las palabras castellanas.

542. «Pero sus palabras fueron percibidas por él como si fueran las palabras de una lengua familiar». —Sí; un criterio para ello es que él dijo *eso* luego. Y ahora *no* digas: «Las palabras de un lenguaje corriente se sienten de modo muy determinado». (¿Cuál es la *expresión* de este sentimiento?).

543. ¿No podría decir: el grito, la risa, están llenos de significado?

Y esto significa aproximadamente: Se podría inferir mucho de ellos.

544. Cuando la nostalgia se expresa de mi interior «¡Si tan solo él viniera!», el sentimiento da ‘significado’ a las palabras. ¿Pero le da su significado a cada una de las palabras?

Pero aquí también se podría decir: el sentimiento proporciona a las palabras *verdad*. Y aquí ves cómo los conceptos fluyen entrelazados. (Esto recuerda la pregunta: ¿Cuál es el *sentido* de una proposición matemática?).

545. Pero cuando se dice «*Espero* que él venga» —¿acaso no proporciona el sentimiento su significado a la palabra «esperar»? (¿Y qué ocurre con la oración «Ya *no* espero más que vaya a venir»?). El sentimiento le proporciona a la palabra «esperar» quizá su especial acento; es decir, tiene su expresión en el acento. —Si el sentimiento le da a la palabra su significado, entonces «significado» quiere decir aquí: *aquello de lo que depende*. ¿Pero por qué depende del sentimiento?

¿Es la esperanza un sentimiento? (Características).

546. Así están cargadas de mi deseo, quisiera yo decir, las palabras «¡Ojalá venga!». Y las palabras se nos pueden escapar —como un grito. Las palabras pueden ser *difíciles* de proferir: por ejemplo, aquellas con las que uno renuncia a algo, o con las que se reconoce una debilidad. (Las palabras también son actos).

547. Negar: una 'actividad mental'. ¡Niega algo, y observa lo que haces! —¿Acaso mueves la cabeza interiormente? Y si es así —¿es este proceso más digno de nuestro interés que, por ejemplo, el de escribir un signo de negación en una oración? ¿Conoces ahora la *esencia* de la negación?

548. ¿Cuál es la diferencia entre los dos procesos: desear que algo ocurra —y desear que *no* ocurra lo mismo?

Si uno se lo quiere representar figurativamente, emprenderá cosas distintas con la imagen del suceso: lo tacharía, lo cercaría y cosas parecidas. Pero este nos parece que es un método *crudo* de expresión. En el lenguaje verbal usamos acaso el signo «no». Este es como un auxilio torpe. Se refiere: en el *pensamiento* ocurre ya de otro modo.

549. «¡¿Cómo puede negar la palabra 'no'?!». —«El signo 'no' apunta a que tú deberías concebir negativamente lo que sigue». Se quisiera decir: El signo de negación es una sugerencia —posiblemente muy complicada— de hacer algo. Es como si el signo de negación nos invitara a algo. ¿Pero a qué? Esto no se dice. Es como si solo requiriera una alusión; como si ya lo

supiéramos. Como si una explicación fuera innecesaria, ya que conocemos, de todos modos, el asunto ya.

> a) «Que tres negaciones den lugar nuevamente a una negación tiene que radicar ya en tal negación que ahora uso». (La tentación de inventar un mito del «significar»).
>
> Parece como si de la naturaleza de la negación se siguiera que de una doble negación resulte una afirmación. (Y hay algo de cierto en ello. ¿Qué? *Nuestra* naturaleza está relacionada con ambas).
>
> b) No puede haber discusión alguna si estas reglas u otras son las correctas para la palabra «no» (me refiero, si son adecuadas a su significado). Pues la palabra no tiene aún ningún significado sin estas reglas; y si cambiamos las reglas, entonces tiene otro significado (o ninguno) y en tal caso podríamos también cambiar de palabra[259].

550. La negación, se podría decir, es un gesto excluyente, desestimatorio. ¡Pero tal gesto lo usamos en casos muy distintos!

551. «¿Es la *misma* negación: 'El hierro no se funde a 100 grados C' y '2 por 2 no es 5'?». ¿Debe ser esto decidido mediante introspección, en tanto que aspiramos a ver lo que *pensamos* en ambas proposiciones?

552. Qué tal si yo preguntara: ¿Se nos muestra claramente, mientras proferimos las oraciones «Este bastón tiene 1 m de largo» y «Aquí hay 1 soldado», que nosotros con «1» referimos diversos asuntos, que «1» tiene distintos significados? —No se nos muestra nada. —Di, por ejemplo, una oración como «A cada metro hay un soldado, a cada 2 metros hay 2 soldados». Preguntado «¿Te refieres a lo mismo con ambos unos?», se contestaría por caso: «¡Claro que me refiero al mismo: *uno*!». (Al mismo tiempo, se alza, por caso, un dedo).

553. ¿Tiene pues el «1» significados distintos cuando se usa por un lado como medida, por otro, cuando se usa como número? Si la pregunta se plantea *así*, entonces se la contestará afirmativamente.

554. Podemos pensar fácilmente hombres con una lógica 'más primitiva', en la que solo para determinadas oraciones hubiera algo análogo a nuestra negación; por ejemplo, para las que todavía no contuvieran ninguna negación. Se podría negar la oración «El entra en la casa», pero la negación de la oración negativa carecería de sentido, o bien solo valdría como la

repetición de la negación. Piensa en otros medios, distintos de los nuestros, para expresar una negación: por caso, mediante el tono de voz de la oración. ¿Cómo aparecería aquí la doble negación?

555. La cuestión de si la negación tiene para estos hombres el mismo significado que para nosotros sería análoga a la de si la cifra «5» significaría lo mismo para hombres cuya serie numérica terminara con 5 que para nosotros.

556. Piensa en un lenguaje con dos palabras diferentes para la negación, una es «X», la otra «Y». Una doble «X» genera una afirmación, mientras que una doble «Y», una negación reforzada. Por lo demás, las dos palabras se usan igual. —¿Tienen pues «X» e «Y» el mismo significado cuando aparecen sin reiteración en una oración? —A ello se podría responder de diversas maneras.

a) Ambas palabras tienen uso distinto. Por tanto, un significado distinto. Sin embargo, aquellas proposiciones en las que aparecen sin repetición y que por lo demás suenan igual tienen el mismo sentido.

b) Ambas palabras tienen la misma función en los juegos de lenguaje, con una única diferencia debida a una cuestión insignificante acerca de su origen. El uso de ambas palabras se aprende de la misma manera, mediante las mismas acciones, gestos, imágenes, etc.; y la diferencia en su modo de uso se añade a la explicación de las palabras como algo secundario, como uno de los caprichos del lenguaje. Por ello diremos que «X» e «Y» tienen el mismo significado.

c) Con ambas negaciones asociamos representaciones distintas. «X» da una vuelta de 180 grados al sentido. Y *por eso* dos negaciones de este tipo conducen el sentido a su antigua posición. «Y» es como sacudir la cabeza. Y así como una sacudida de cabeza no se elimina con una segunda, así tampoco se puede eliminar una «Y» con una segunda. Y así, pues, aunque las oraciones con una u otra de las negaciones vengan a ser prácticamente lo mismo, no obstante, «X» e «Y» expresan ideas distintas.

557. ¿En qué podría haber consistido cuando al proferir la doble negación me refería a la negación reforzada y no a la afirmación? No hay ninguna

respuesta que diga: «Consistió en que…». En vez de decir «Esta duplicación se refería al refuerzo», la puedo *proferir* bajo ciertas circunstancias como refuerzo. En lugar de decir «La duplicación de la negación se refiere a su abolición», puedo poner, por ejemplo, paréntesis. —«Sí, pero estos paréntesis también pueden jugar distintos papeles; pues ¿quién nos dice que deban concebirse como *paréntesis*?». Nadie nos lo dice. Y tú has explicado pues tu concepción mediante palabras. Lo que significan los paréntesis radica en la técnica de su aplicación. La cuestión es: ¿Bajo qué circunstancias tiene sentido decir «Me refería a…», y qué circunstancias facultan que diga «El se refería a…»?

558. ¿Qué significa que en la proposición «La rosa es roja» el «es» tiene un significado distinto al de «dos por dos es cuatro»? Si se responde que significa que valen reglas distintas para ambas palabras, entonces hay que decir que aquí solo tenemos *una* palabra. —Y si solo tomo en consideración las reglas gramaticales, entonces estas permiten precisamente el uso de la palabra «es» en ambos contextos. —Pero la regla que muestra que la palabra «es» tiene un significado distinto en esas oraciones es la que permite sustituir en la segunda oración la palabra «es» por el signo de igualdad, y en cambio prohíbe esta sustitución en la primera oración.

559. Se quiere hablar, por caso, de la función de la palabra en *esta* oración. Como si la oración fuera un mecanismo en el que la palabra tiene una determinada función. ¿Pero en qué consiste esa función? ¿Cómo aflora? Pues no hay nada oculto; ¡vemos pues la oración completa! La función debe mostrarse en el transcurso del cálculo. ((Extensión del significado))[260].

560. «El significado de la palabra es lo que la explicación del significado explica[261]». Es decir: si quieres comprender el uso de la palabra «significado», examina lo que se denomina «explicación del significado».

561. ¿No es curioso que yo diga que la palabra «es» se usa con dos significados distintos (como cópula y como signo de igualdad) y en cambio no quiera decir que su significado es su uso: a saber, como cópula y como signo de igualdad?

Se quisiera decir que ambas especies de uso no dan *un* significado; la unión personal mediante la misma palabra es una casualidad accidental.

562. ¿Pero cómo puedo decidir si un rasgo casual de la notación es esencial o accidental? ¿Existe acaso una realidad detrás de la notación, a la que se atiene su gramática?

Pensemos en un caso análogo en un juego: en el juego de damas se caracteriza una reina poniendo dos piezas una encima de la otra. ¿Acaso no se dirá que es accidental para el juego que una reina consista en dos piezas?

563. Digamos: el significado de una ficha (una figura) es su papel en el juego. —Pues bien, antes de empezar una partida de ajedrez siempre se decide por suertes cuál de los jugadores lleva las blancas. Por ello, uno de los dos guarda en una de sus manos cerradas un rey del ajedrez, el otro escoge al azar una de las dos manos. ¿Se dirá ahora que el papel que juega el rey en el ajedrez se debe al hecho de que se use de esta forma para echar suertes?

564. Tiendo, pues, a distinguir también en el juego entre reglas esenciales y accidentales. El juego, se podría decir, no solo tiene reglas, sino también una *gracia*.

565. ¿Para qué la misma palabra? ¡En el cálculo no hacemos ningún uso de esta igualdad! —¿Por qué para ambos propósitos las mismas piezas de juego? —¿Pero qué significa aquí «hacer uso de la igualdad»? ¿Acaso no es un uso cuando hacemos uso de la misma palabra?

566. Aquí parece como si el uso de la misma palabra, de la misma pieza, tuviera un *propósito* —si la igualdad no es casual, accidental. Y como si el propósito fuera que se pudiera reconocer la pieza y saber cómo hay que jugar. —¿Se habla ahí de una posibilidad física o de una lógica? Si lo último, entonces la igualdad de las piezas pertenecen justamente al juego.

567. ¡Pero el juego debe estar determinado por las reglas! Así, pues, si una regla del juego prescribe que para echar suertes antes de empezar la partida de ajedrez hay que usar los reyes, entonces pertenece, esencialmente, al juego. ¿Qué se podría objetar a esto? Que no se le ve la gracia a esta

prescripción. Así como tampoco se vería la gracia a una regla que obligara a darle tres giros a cualquier pieza antes de hacer una jugada con ella. Si encontráramos esta regla en un juego de mesa, nos extrañaríamos y haríamos conjeturas acerca del propósito de la regla. («¿Intenta esta prescripción evitar que uno haga jugadas sin reflexionar?»).

568. Si comprendo bien el carácter del juego —podría decir—, entonces esto no pertenece esencialmente a él.

((El significado, una fisionomía))[262].

569. El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos. Se piensa entonces que no se pueda hacer *una gran* diferencia entre *qué* conceptos empleamos. Como, en definitiva, podemos hacer física con pies y pulgadas al igual que con m y cm; la diferencia es meramente la comodidad. Pero tampoco esto es cierto cuando, por ejemplo, los cálculos hechos en un sistema de medidas exigen más tiempo y esfuerzo del que podemos dedicarles.

570. Los conceptos nos conducen a investigaciones. Son la expresión de nuestro interés, y encaminan nuestro interés.

571. Paralelismo engañoso: la psicología trata de los procesos en la esfera psíquica; así como la física, en la física.

Ver, oír, pensar, sentir, querer, no son objetos de la psicología *en el mismo sentido* en que los movimientos de los cuerpos, los fenómenos eléctricos, etc., son objetos de la física. De ello resulta que el físico ve, oye estos fenómenos, reflexiona sobre ellos, nos los comunica, mientras que el psicólogo observa las *expresiones*[263] (el comportamiento) del sujeto.

572. Expectativa es, gramaticalmente, un estado, como: tener una opinión, esperar algo, saber algo, poder hacer algo. Pero para comprender la gramática de estos estados hay que preguntar: «¿Qué aceptamos como criterio para saber que alguien se encuentra en este estado?». (Estado de dureza, de peso, de ajuste).

573. Tener un punto de vista es un estado. —¿Un estado de quién? ¿Del alma? ¿De la mente? Bien, ¿de quién se dice que tiene un punto de vista?

Del señor N. N., por ejemplo. Y esta es la respuesta correcta.

No se debe esperar ninguna aclaración de esta respuesta a la pregunta. Las preguntas que penetran más profundamente son: ¿Qué consideramos en determinados casos como criterios de que alguien tenga tal o cual opinión? ¿Cuándo decimos: en aquella época alcanzó esta opinión? ¿Cuándo: ha cambiado de opinión? Etc. La imagen que nos dan las respuestas a estas preguntas muestra *lo que* aquí se trata gramaticalmente como *estado*.

574. Una proposición, y por tanto en otro sentido un pensamiento, puede ser la ‘expresión’ de la creencia, esperanza, expectativa, etc. Pero creer no es pensar. (Una anotación gramatical). Los conceptos de creencia, expectativa, esperanza son menos impropios entre sí que respecto del concepto de pensamiento.

575. Cuando me senté en esta silla creí naturalmente que me sostendría. No pensé que se rompería.

Pero: «A pesar de todo lo que hizo, me mantuve firme en la creencia…». Aquí se piensa, y se lucha constantemente por una determinada actitud.

576. Miro la llama de la mecha, sigo con la máxima tensión el progreso del incendio y cómo se acerca al explosivo. Quizá no pienso en nada, o una serie de pensamientos inconexos. Esto es ciertamente un caso de expectativa.

577. Decimos «Lo espero» cuando creemos que va a llegar, pero su llegar no nos *ocupa*. («Lo espero» significaría aquí «Me sorprendería que no llegara» —y a esto no se le llamará la descripción de un estado anímico). Pero también decimos «Lo espero», cuando esto quiere decir: lo aguardo. Podríamos pensar en un lenguaje que en estos casos usara consecuentemente distintos verbos. Y también más de un verbo en los casos en que hablamos de ‘creer’, ‘esperar’, etc. Los conceptos de este lenguaje serían quizá más apropiados para una comprensión de la psicología que los conceptos de nuestro lenguaje.

578. Pregúntate: ¿Qué significa *creer* en el teorema de Goldbach? ¿En qué consiste esta creencia? ¿En un sentimiento de seguridad cuando proferimos, oímos o pensamos el teorema? (Esto no nos interesaba). ¿Y cuáles son las características de este sentimiento? Tampoco sé hasta qué punto el sentimiento pudo haber sido producido por el teorema mismo.

¿Debo decir que la creencia es un matiz del pensamiento? ¿De dónde <viene> esta idea? Bien, hay un tono de la creencia, como de la duda.

Quisiera preguntar: ¿Cómo interviene esta creencia en ese teorema? Examinemos qué consecuencias tiene esta creencia, a dónde nos lleva. «Me lleva a buscar una prueba de este teorema». —Bien; ¡ahora examinemos en qué consiste realmente tu búsqueda! Entonces sabremos en qué consiste la creencia en ese teorema.

579. El sentimiento de confianza. ¿Cómo se manifiesta en el comportamiento?

580. Un ‘proceso interno’ necesita criterios externos.

581. Una expectativa está incrustada en una situación, de la que emerge. La expectativa de una explosión puede surgir, por ejemplo, de una situación, en la que *es de esperar* una explosión.

582. Si alguien, en vez de decir «Espero la explosión en cada momento», susurra: «En seguida va a estallar», entonces sus palabras no describen ninguna sensación; aunque ellas y su tono pueden ser una expresión de su sensación.

583. «Pero tú hablas como si de hecho yo no esperara, no confiara, *ahora* —ahora que creo esperar. Como si lo que *ahora* ocurre careciera de profundo significado». —¿Qué significa «Lo que ocurre ahora tiene significado» o «tiene profundo significado»? ¿Qué es una *profunda* sensación? ¿Podría alguien sentir durante un segundo profundo amor o esperanza —*sea lo que fuera* lo que precedió o siguió a ese segundo? —Lo que ocurre ahora tiene significado —en ese entorno. El entorno le da la relevancia. Y la palabra «esperar» se refiere a un fenómeno de la vida humana. (Una boca sonriente solo *sonríe* en un semblante humano).

584. Si estoy sentado ahora en mi habitación y espero que N. N. vendrá y me traerá dinero, y se pudiera aislar un minuto de ese estado, sacarlo de su contexto: su contexto: ¿acaso ya no sería lo que ocurre en él ninguna esperanza? —Piensa, por ejemplo, en las palabras que profieres durante ese tiempo. Ya no pertenecen pues a ese lenguaje. Y en otro entorno tampoco hay la institución del dinero.

La coronación de un rey es la imagen de pompa y dignidad. Recorta un minuto este proceso de su entorno: al rey vestido con el manto real se le coloca la corona sobre la cabeza. —En otro entorno, sin embargo, el oro es el metal más barato, su brillo se considera vulgar. Allí la textura del manto se produce económicamente. La corona es la parodia de un sombrero decente. Etcétera.

585. Cuando alguien dice «Espero que venga» —¿es esto un *informe* sobre su estado anímico o una *expresión* de su esperanza? —Por ejemplo, me lo puedo decir a mí mismo. Y a mí no me redacto pues ningún informe. Puede ser un suspiro; pero no tiene por qué ser un suspiro. Si le digo a alguien «Hoy no puedo concentrar mis pensamientos en el trabajo; estoy pensando siempre en que vendrá» —entonces a *eso* se le llamará una descripción de mi estado anímico.

586. «He oído que vendrá; lo espero todo el día». Esto es un informe acerca de cómo he pasado el día. —En una conversación, llego a la conclusión de que es de esperar un determinado acontecimiento, y saco esta conclusión con las palabras: «Así, pues, ahora debo esperar su llegada». A esto se le puede llamar el primer pensamiento, el primer acto de esta espera. —A la exclamación «¡Lo espero ansioso!» se le puede denominar un acto de la espera. Pero también puedo proferir las mismas palabras con el resultado de autoobservación, y en tal caso significarían por caso: «Bueno, después de todo lo que ha ocurrido, lo espero ansioso no obstante». Lo que importa es: ¿Cómo se ha llegado a estas palabras?

587. ¿Tiene sentido preguntar «¿Cómo sabes que crees eso?»? —y es la respuesta: «Lo reconozco por introspección»?

En *algunos* casos se podrá decir algo parecido, en la mayoría no.

Tiene sentido preguntar: «¿La amo realmente, no me haré ilusiones?», y el proceso de introspección es la evocación de recuerdos; de representaciones de posibles situaciones y de sentimientos que se tendrían si…

588[264]. «Estoy dándole vueltas a la decisión de partir mañana». (A esto se le puede llamar la descripción de un estado anímico). —«Tus motivos no me convencen; sigo teniendo la intención de partir mañana». Aquí se ve uno tentado a decir que la intención nombra un sentimiento. El sentimiento es de cierta rigidez; de una decisión inalterable. (Pero también hay aquí muchos sentimientos distintos, y actitudes características)—. Se me pregunta: «¿Cuánto tiempo te vas a quedar aquí?». Contesto: «Mañana parto; se acaban mis vacaciones». —En cambio: al final de una disputa digo «Está bien; ¡entonces parto mañana!». Tomo una decisión.

589. «He tomado una decisión al respecto con el corazón». Y nos sentimos inclinados a señalar el pecho. Este modo de hablar hay que tomarlo en serio psicológicamente. ¿Por qué habría que tomarlo menos en serio que la afirmación de que la creencia es un estado mental? (Lutero: «La fe se encuentra debajo del pecho izquierdo»)[265].

590. Podría ser que alguien comprendiera el significado de la expresión «*tomar* en serio lo que uno dice» mediante el gesto de apuntar al corazón. Pero entonces hay que preguntar «¿Cómo se muestra que lo ha aprendido?».

591. ¿Debo decir que quien tiene una intención, vive[266] una propensión? ¿Hay determinadas vivencias de la propensión? —Acuérdate de este caso: cuando se quiere hacer en una discusión urgentemente una observación, una objeción, ocurre a menudo que se abre la boca, se aspira aire y retiene la respiración; si se decide dejar de hacer la objeción, entonces se espira el aire. La vivencia de este proceso es evidentemente la vivencia de una propensión a hablar. Quien me observe se dará cuenta de que yo quería decir algo y luego fui prudente. Ciertamente, en *esta* situación. —En otra no interpretaría mi comportamiento de este modo, por muy característico que sea en la situación presente para la intención de hablar. ¿Y hay alguna razón

para suponer que no se puede dar esta vivencia en una situación completamente distinta, —en la que no tiene nada que ver con una propensión?

592. «Pero cuando dices ‘Tengo la intención de partir’, ¡sin duda es lo que quieres decir! Nuevamente, lo que le da vida a la oración es aquí la referencia mental. Si solo imitaras la oración de otro, quizá para burlarte de su modo de hablar, entonces lo proferirías sin esa referencia». —Cuando filosofamos, puede que parezca así a veces. ¡Pero pensemos en situaciones realmente *distintas*, y conversaciones, y cómo en ellas se profiere dicha proposición! —«Yo descubro siempre un matiz mental; quizá no siempre el *mismo*». —¿Y no había ningún matiz cuando imitabas la oración del otro? ¿Y cómo separar el ‘matiz’ del resto de la vivencia del habla?

593. Una causa principal de las enfermedades filosóficas —dieta unilateral: uno nutre su pensamiento con un solo tipo de ejemplos.

594. «¡Pero las palabras, una vez proferidas con sentido, no solo tienen extensión, sino también una dimensión de profundidad!». Justamente ocurre algo distinto cuando se las profiere con sentido que cuando meramente se las profiere. —No depende de cómo yo lo exprese. Si yo digo que en el primer caso tienen profundidad; o que ocurre algo en mí, en mi interior; o que tienen una atmósfera —todo ello da como resultado lo mismo.

«Si todos nosotros concordamos en ello, ¿no será cierto?».

(No puedo aceptar el testimonio del otro, porque no es ningún *testimonio*. Solo me dice lo que se siente *inclinado* a decir).

595. Es natural para nosotros proferir esa oración en ese contexto; y no es natural decirla aislada. ¿Hemos de decir: hay un cierto sentimiento que acompaña a la proferencia de cada oración, cuya proferencia nos parece natural?

596. El sentimiento de ‘familiaridad’ y de ‘naturalidad’. Más fácil es encontrar un sentimiento de no-familiaridad o de no-naturalidad. O: *sentimientos*. Pues no todo lo que es desconocido nos da la impresión de desconocimiento. Y aquí hay que plantearse a qué llamamos «desconocido». Reconocemos como tal un guijarro que vemos en el

camino, pero quizá no como el que siempre ha estado ahí. Un hombre, por caso, como hombre, pero no como conocido. Hay sentimientos de intimidad; su manifestación es a veces una mirada, o las palabras «¡La vieja habitación!» (que habité hace muchos años y que vuelvo a encontrar como antes). También hay sentimientos de extrañeza: titubeo; miro al objeto o al hombre examinándolo detenidamente o con desconfianza; digo «Todo me es extraño». —Pero porque hay este sentimiento de extrañeza no podemos decir: todo objeto que conocemos bien y que no nos es extraño nos da un sentimiento de confianza. —Nos referimos, casi, al lugar que una vez desempeñó el sentimiento de lo extraño y que debería estar ocupado de *alguna manera*. Hay un lugar dispuesto para esta atmósfera, y si no lo toma una, lo tomará otra.

597. Así como al alemán que habla bien inglés se le escapan germanismos, aunque no tenga que construir primero la expresión alemana y traducirla luego al inglés, es decir, habla inglés *como si tradujera*, ‘inconscientemente’ del alemán, así también pensamos a menudo que a nuestro pensamiento le subyace un esquema de pensamiento; como si tradujéramos de un modo de pensar más primitivo al nuestro.

598. Cuando filosofamos, quisiéramos hipostasiar sentimientos donde no los hay. Nos sirven para explicarnos nuestros pensamientos.

‘¡*Aquí* exige la explicación de nuestro pensamiento un sentimiento!’ Es como si nuestra convicción satisficiera este requisito.

599. En filosofía no se sacan conclusiones. «¡Tiene que comportarse pues realmente así!» no es una proposición de la filosofía. Ella solo constata lo que cualquiera le concede.

600. ¿Acaso todo lo que no nos llama la atención nos da la impresión de discreción? ¿Acaso lo normal nos da siempre la *impresión* de normalidad?

601. Cuando hablo de esta mesa —¿me *acuerdo* de que este objeto se denomina «mesa»?

602. Si se me pregunta «¿Has reconocido tu escritorio esta mañana cuando has entrado en tu habitación?» —yo diría sin duda «¡Ciertamente!». Y sin

embargo sería desconcertante decir que había tenido lugar un reconocimiento. Naturalmente, el escritorio no me era extraño; no me sorprendí al verlo, como lo hubiera estado si otro hubiera estado allí, o un objeto extraño.

603. Nadie dirá que cada vez que llego a mi habitación, en el viejo entorno habitual, se desarrolla un reconocimiento de todo lo que veo y he visto cien veces.

604. Tenemos fácilmente una falsa imagen de los procesos que se denominan «reconocer»; como si el reconocer consistiera siempre en comparar dos impresiones entre sí. Es como si trajera conmigo una imagen de un objeto y por relación a ella reconociera otro objeto como aquel que la imagen representa. Nos parece que nuestra memoria nos proporciona una comparación de este tipo, al conservar para nosotros una imagen de lo antes visto, o nos permite mirar (como a través de un tubo) hacia el pasado.

605. Y no es tanto el que yo compare el objeto con una imagen que se halla junto a él, sino más bien que el objeto *coincide* con la imagen. O sea que solo veo uno y no dos.

606. Decimos «La expresión de su voz era *auténtica*». Si era una imitación, entonces pensamos que habría casi detrás de ella, otra. —Hacia afuera hace *este* gesto; en el interior, en cambio, otro. —Pero esto no significa que cuando su expresión sea *auténtica*, él haga dos gestos iguales.

((«Una expresión completamente determinada»))[267].

607. ¿Cómo se tantea qué hora es? Pero no me refiero a puntos de referencia externos, a la posición del sol, la luminosidad en la habitación, o algo parecido. —Por caso, uno se pregunta «¿Qué hora será?», hace una pausa, se supone quizá la esfera del reloj; y luego pronuncia una hora. —O uno piensa varias posibilidades; uno piensa *una* hora, luego otra, y finalmente se detiene en una. Así y de formas parecidas es como ocurre. —¿Pero acaso el acontecimiento no va acompañado de un sentimiento de convicción; y no significa esto que este acontecimiento coincide con la hora interna? —No, yo no leo la hora en ningún reloj; hay un sentimiento de convicción en la medida en que me digo una hora *sin* la sensación de la

duda, con tranquilidad y seguridad. —¿Pero, no se genera un vínculo cuando digo la hora así? —No que yo sepa; a menos que llames así al hecho de que los pensamientos se detengan, de que te quedes con una cifra. Yo tampoco hubiera hablado nunca aquí de un 'sentimiento de convicción', sino que diría: reflexioné un rato y después decidí que son las seis menos cuarto. —Pero ¿cómo me decidí? Quizá hubiera dicho: «simplemente por instinto»; esto solo significa: lo dejé al capricho. —¡Pero por lo menos para hacerte una idea de la hora que era tenías que ponerte en cierto estado; y ciertamente no tomas cualquier representación de la hora que es como una indicación correcta del tiempo! —Como dije: yo me *pregunté* «¿Qué hora será?». Es decir, no leí, por ejemplo, esta pregunta en un cuento; ni la cité como frase de otro; ni me estaba ejercitando en pronunciar esas palabras; etc. No dije las palabras bajo *esas* circunstancias. —Pero, entonces, ¿bajo *cuáles*? —Yo estaba pensando en mi desayuno y en si este sería hoy más tarde. Tales eran las circunstancias. —¿Pero realmente no ves que te hallabas en un estado que, aunque inaprehensible, es característico al juzgar la hora, como en una atmósfera característica de esa situación? —Sí, lo característico era que me pregunté «¿Qué hora será?». —Y esta proposición tiene una atmósfera determinada, —¿cómo voy a separar una de la otra? Nunca se me habría ocurrido que la proposición tiene un aura tal si no hubiera considerado que se la puede proferir de otro modo también —como cita, en broma, como ejercicio lingüístico, etc. Y *entonces* quise decir de repente, entonces me pareció repentinamente, que con esas palabras tuve que *referirme* a algo determinado; algo distinto a los otros casos. En mí se introdujo la imagen de una atmósfera especial; la veo formalmente ante mí —precisamente, mientras no mire aquello que según mi memoria realmente ha ocurrido.

Y en lo concerniente al sentimiento de seguridad: a veces me digo «Estoy seguro de que son…», y con un tono de voz más o menos seguro, etc., preguntas por la *razón* de esta seguridad, pues no tengo ninguna.

Cuando digo: la leo en un reloj interno —esto es una imagen a la que lo único que le corresponde es que yo he hecho esa indicación de la hora. Y la finalidad de la imagen es ajustar este caso al otro. Me resisto a admitir ambos casos distintos.

608. Es de la mayor importancia la idea de la intangibilidad de ese estado mental al estimar la hora. ¿Por qué es *intangible*? ¿No es porque nos negamos a asir lo que en nuestro estado postulamos como aquello que consideramos estado específico?

609. La descripción de una atmósfera es una aplicación especial del lenguaje, con unos fines determinados[268].

((Interpretar el 'comprender' como una atmósfera; como acto mental. A todo se le puede añadir constructivamente una atmósfera. 'Un carácter indescriptible.'[269]))

610. ¡Describe el aroma del café! —¿Por qué no se puede? ¿Nos faltan las palabras? ¿Y *para qué* nos faltan? —¿Pero de dónde surge el pensamiento de que una descripción tal debería ser posible? ¿Te ha faltado alguna vez una descripción así? ¿Has intentado describir el aroma y no se ha logrado?

((Quisiera decir «Estos tonos expresan algo magnífico, pero no sé qué». Estos tonos expresan un gesto vigoroso, pero no los puedo comparar con nada que los explique. Una inclinación de cabeza profundamente seria. James: «Nos faltan las palabras[270]». Entonces, ¿por qué no las introducimos? ¿Qué debería ocurrir para que lo pudiéramos hacer?))[271].

611. «La volición[272] también es solo una experiencia», se podría decir (la 'voluntad' también mera 'representación'[273]). Viene cuando viene, y no lo puedo producir.

¿No lo puedo producir? —¿Cómo *qué*? ¿Qué es lo que puedo producir? ¿Con qué comparo la volición cuando digo esto?

612. Del movimiento de mi brazo, por ejemplo, no diría que viene cuando viene, etc. Y aquí está el ámbito en el que decimos con sentido que algo no nos ocurre simplemente, sino que lo *hacemos*. «No tengo que esperar a que mi brazo se levante —lo puedo levantar». Y aquí contrapongo por caso el movimiento de mi brazo a la disminución de los latidos apresurados de mi corazón.

613. En aquel sentido en el que yo pueda producir algo (por ejemplo, dolor de estómago por comer en exceso), también puedo producir la volición. En

este sentido produzco el querer-nadar en tanto que salto al agua. Lo que quise decir era: yo no podría querer la volición; es decir, no tiene sentido hablar de querer-volición. «Volición» no es el nombre de una acción y, por lo tanto, tampoco de una arbitraria. Y mi expresión incorrecta provino de que se quisiera pensar la volición como una estimulación inmediata, no-causal. Esta idea se asienta, sin embargo, sobre una analogía engañosa; el nexo causal parece creado por un mecanismo que une dos partes de una máquina. La conexión puede suprimirse cuando se perturba el mecanismo. (Piénsese solo en las perturbaciones a las que un mecanismo está expuesto normalmente; no en que, por ejemplo, de repente el engranaje se pueda reblandecer o se acople, etcétera).

614. Cuando muevo mi brazo 'arbitrariamente', entonces no me estoy sirviendo de un medio para provocar el movimiento. Tampoco mi deseo es un medio semejante.

615. «La volición, si no se considera una especie de deseo, tiene que ser la acción misma. No puede detenerse antes de la acción». Si es la acción, entonces lo es en el sentido usual de la palabra; o sea: hablar, escribir, andar, levantar algo, representarse algo. Pero también: tratar, intentar, esforzarse —por hablar, escribir, levantar algo, representarse algo[274], etcétera.

616. Cuando levanto mi brazo, entonces *no* levanto el deseo de que él desee levantarse a sí mismo. La acción arbitraria excluye este deseo. Si bien se puede decir: «Espero que pueda dibujar el círculo sin errores». Y con ello se expresa un deseo de que la mano se mueva de tal y cual manera.

617. Cuando cruzamos los dedos de un modo especial, entonces algunas veces no somos capaces de mover un dedo determinado si alguien nos ordena que lo movamos cuando el ordenante se limita a *señalarlo* —si solo lo muestra a nuestros ojos. En cambio, si lo toca, entonces lo podemos mover. Se quisiera describir esta experiencia así: no somos capaces de *querer mover el dedo. El caso es muy distinto de aquel en que no somos capaces de mover el dedo porque alguien nos lo sujeta. Uno se siente inclinado a describir el primer caso así: no se puede encontrar ninguna*

acometida[275] *para la volición antes de que se mueva el dedo. Solo cuando se siente, puede saber la volición dónde tiene que apoyarse. —Pero este modo de expresión es desorientador. Se quisiera decir: «¿Cómo voy a saber lo que tengo que hacer con la volición si el sentimiento no indica el lugar?». Pero ¿cómo se sabe, cuando está ahí el sentimiento, a dónde tenemos que dirigir la volición?*

El que el dedo se encuentre al mismo tiempo paralizado antes de que sintamos un roce en él, lo muestra la experiencia; pero no se podía ver a priori.

618. Nos representamos aquí al sujeto volitivo como algo sin masa (sin inercia); como un motor que no tiene que superar ninguna fuerza de inercia en sí mismo. Y que, por lo tanto, solo es algo que impulsa y no algo impulsado. Es decir: se puede decir «Quiero, pero mi cuerpo no me obedece» —pero no: «Mi voluntad no me obedece». (Agustín de Hipona)[276]. Pero en el sentido en que no puedo fracasar en querer, tampoco lo puedo intentar.

619. Y se podría decir: «Yo solo puedo *querer* siempre en la medida en que nunca puedo intentar querer[277]».

620. *Hacer* no parece tener en sí mismo ninguna dimensión experiencial[278]. Parece como un punto inextenso[279], la punta de una aguja. Esa punta parece ser el verdadero agente. Y el suceso en la apariencia, solo <es> la consecuencia de este hacer. «*Hago*» parece tener un sentido determinado, desligado de cualquier experiencia.

621. Pero no olvidemos una cosa: cuando ‘levanto mi brazo’, se levanta mi brazo. Y el problema se produce: ¿qué es lo que queda[280], cuando del hecho de que levante mi brazo sustraigo el que mi brazo se levante?

((¿Son pues las sensaciones anestésicas[281] mi volición?))[282].

622. Cuando levanto mi brazo, generalmente no *trato* de levantarlo.

623. «Quiero alcanzar esa casa a toda costa». Pero si no hay ninguna dificultad, —¿*puedo* tratar de alcanzar esa casa a toda costa?

624. En el laboratorio, por caso, bajo el influjo de corrientes eléctricas, dice alguien con los ojos cerrados «Muevo mi brazo arriba y abajo» —a pesar de que el brazo no se mueve. Diríamos, «El tiene, pues, la sensación específica de este movimiento». —Mueve con los ojos cerrados tu brazo de aquí para allá. ¡Y ahora intenta, mientras lo haces, persuadirte de que tu brazo está quieto y de que solo tienes unas sensaciones[283] extrañas en los músculos y las articulaciones!

625. «¿Cómo sabes que has levantado el brazo?». —«Lo siento». ¿Lo que reconoces, pues, es la sensación? ¿Y estás seguro de que la reconoces correctamente? —Estás seguro de que has levantado tu brazo; ¿no es esto el criterio, la medida, del reconocimiento?

626. «Cuando tanteo con un bastón este objeto, tengo una sensación táctil en la punta del bastón, no en la mano que lo empuña». Si uno dice «No tengo dolor aquí en la mano, sino en la muñeca», entonces la consecuencia es que el médico examina la muñeca. ¿Pero qué diferencia hay si digo que siento la dureza del objeto en la punta del bastón o en la mano? ¿Significa lo que digo: «Es como si yo tuviera las terminaciones nerviosas en la punta del bastón»? ¿*En qué medida* es así? —Bien, en cualquier caso me inclino a decir «Siento la dureza, etc., en la punta del bastón». Y ello va acompañado del hecho de que, al tantear, no miro mi mano, sino la punta del bastón; de que describo lo que siento con las palabras «Allí siento algo duro, redondo» —no con las palabras «Siento una presión sobre la yema de los dedos pulgar, corazón e índice…». Si alguien, pues, me preguntara «¿Qué sientes ahora en tus dedos que sostienen la sonda?», entonces le podría responder: «No lo sé —*allí* siento algo duro, rugoso».

627. Considera esta descripción de una acción arbitraria: «Tomo la decisión de tocar la campana a las cinco; y cuando den las cinco, mi brazo hará pues tal movimiento». —¿Es esta la descripción correcta y no *esta*: «… y cuando den las cinco, levantaré el brazo»? —Quisiera que se complementase la primera descripción así: «¡y hete aquí! mi brazo se levanta cuando dan las cinco». Y este «hete aquí» es justamente lo que aquí se suprime. *No* digo: «¡Mira, mi brazo se levanta!» cuando lo levanto.

628. Por tanto, podríamos decir: el movimiento arbitrario se caracteriza por la ausencia del asombro. Y entonces no quiero que se pregunte «¿Pero *por qué* no se asombran aquí?».

629. Cuando la gente habla de la posibilidad de una precognición del futuro, olvida siempre el hecho de la predicción de los movimientos arbitrarios.

630. Considera ambos juegos de lenguaje:

a) Uno da a otro la orden de hacer ciertos movimientos con los brazos o de tomar ciertas posturas (profesor de gimnasia y alumno). Y una variante de este juego de lenguaje es la siguiente: el alumno se da a sí mismo órdenes y las ejecuta.

b) Alguien observa ciertos procesos regulares —por ejemplo, las reacciones de diversos metales a los ácidos— y a continuación hace ciertas predicciones sobre las reacciones que tendrán lugar en determinados casos.

Entre ambos juegos de lenguaje existe un evidente parentesco, y también diferencias fundamentales. En ambos casos *se* podrían nombrar las palabras expresadas como «predicciones». ¡Pero compárese el adiestramiento que conduce a la primera técnica con el adiestramiento de la segunda!

631. «Ahora tomaré dos cápsulas; y media hora más tarde vomitaré». —No explica nada si digo que en el primer caso yo soy el agente; en el segundo, mero observador. O: que en el primer caso veo la conexión causal desde dentro; en el segundo, desde fuera. Y muchas cosas parecidas.

Tampoco viene al caso decir que una predicción del primer tipo no es más infalible que una del segundo.

No dije que iba a tomar dos cápsulas ahora debido a las observaciones de mi conducta. Los antecedentes de esta proposición eran otros. Me refiero a las ideas, acciones, etc., que condujeron a ella. Y solo es engañoso decir: «El único supuesto esencial de tu proferenda fue precisamente tu decisión».

632. No quiero decir: en el caso de la expresión de voluntad «Voy a tomar cápsulas», la predicción es la causa —y su cumplimiento el efecto. (Esto quizá lo podría decidir una investigación fisiológica). Pero al menos esto es

cierto: Muy a menudo podemos predecir la acción de una persona a partir de la expresión de su decisión. Un juego de lenguaje importante.

633. «Antes te interrumpieron; ¿sabes todavía lo que querías decir?». —Si lo sé y lo digo, —¿significa esto que ya antes lo había pensado, y que no lo había dicho? No. A menos que asumas la seguridad con la que continuó la proposición interrumpida como criterio de que el pensamiento por entonces ya estaba acabado. —Pero, ciertamente, se encontraba ya todo en la posible situación y en mi pensamiento que asiste a la proposición.

634. Si prosigo la proposición interrumpida y digo, *así* hubiera querido proseguir entonces, a la sazón es parecido a *cuando desarrollo un* razonamiento a partir de notas breves.

¿Y en tal caso no *interpreto* esas notas? ¿Era posible solo *una* forma de proseguir bajo aquellas circunstancias? Ciertamente no. Pero yo no *escogí* entre estas interpretaciones. Me *acordé*: de que yo quería decir esto.

635. «Yo quería decir…». —Tú te acuerdas de distintos detalles. Pero todos ellos no muestran esta intención. Es como si la imagen se hubiera tomado de una escena, pero solo se pudieran ver de ella algunos detalles dispersos; aquí una mano, allí un fragmento de cara, o un sombrero, —el resto está oscuro. Y es como si yo supiera con toda certeza lo que representa la imagen completa. Como si pudiera leer lo oscuro.

636. Estos 'detalles' no son irrelevantes en el sentido en que lo son otras circunstancias de las que igualmente me puedo acordar. Pero si le comunico a alguien «Durante un instante quise decir…», él no puede averiguar esos detalles y tampoco tiene que acertarlos. Por ejemplo, no tiene por qué saber que yo ya había abierto la boca para hablar. Pero él *puede* 'figurarse' el proceso así. (Y esta capacidad corresponde a la comprensión de mi comunicación).

637. «¡Sé exactamente lo que quería decir!». Y, sin embargo, no lo dije. —Y, sin embargo, no lo leo de algún otro proceso que tuvo lugar entonces y que ha quedado en el recuerdo.

Y tampoco *interpreto* la situación de entonces y su prehistoria. Pues no la sopeso y no la juzgo.

638. ¿Cómo es, entonces, que me siento inclinado a ver una interpretación al decir «Durante un instante lo quise defraudar»?

«¿Cómo puedes estar seguro de que lo quisiste defraudar durante un instante? ¿Acaso no fueron tus acciones y pensamientos demasiado rudimentarios?»

¿Acaso la evidencia no puede ser demasiado parca? Sí, cuando se investiga, parece extraordinariamente parca; ¿pero, no se debe esto a que se deja de lado la historia de esta evidencia? Si por un momento tuve la intención de fingir ante el otro que me encontraba mal, entonces para ello se requería una prehistoria.

¿Acaso quien dice «Por un momento…» está realmente describiendo solo un proceso momentáneo?

Pero tampoco la historia completa fue la evidencia sobre cuya base dije «Por un momento…».

639. La opinión, se podría decir, *se desarrolla*[284]. Pero también en esto reside un error.

640. «Este pensamiento se conecta con pensamientos que tuve una vez». —¿Cómo lo hace? ¿A través de un *sentimiento* de conexión? ¿Pero cómo puede el sentimiento conectar realmente los pensamientos? —La palabra «sentimiento» es aquí muy desconcertante. Pero a veces es posible decir con seguridad «Este pensamiento se relaciona con los anteriores», sin que uno sea capaz de mostrar la relación. Esto quizá lo consigamos posteriormente.

641. «Si yo hubiera dicho las palabras 'Ahora quiero estafarlo', no hubiera tenido la intención más cierta que así». —Pero si hubieras dicho aquellas palabras, ¿tenías que referirte a ellas totalmente en serio? (Así, pues, la expresión más explícita de intención no es, por sí sola, evidencia suficiente de la intención).

642. «En ese instante lo odié» —¿qué pasó ahí? ¿No consistió en pensamientos, sentimientos y acciones? Y si ahora me proyectara ese instante, pondría una determinada cara, pensaría en ciertos acontecimientos, respiraría de cierto modo, produciría en mí ciertos sentimientos. Podría

inventarme una conversación, toda una escena, en que se encendiera ese odio. Y yo podría actuar en esa escena con sentimientos que corresponderían a los del suceso real. En esto me ayudaría, naturalmente, el haber vivido realmente algo parecido.

643. Cuando me avergüenzo del incidente, me avergüenzo de todo: de las palabras, del tono venenoso, etcétera.

644. «No me avergüenzo de lo que hice entonces, sino de la intención que tenía». —¿Y no se hallaba la intención *también* en aquello que hice? ¿Qué justifica la vergüenza? La historia entera del incidente.

645. «Por un instante quise…». Es decir, yo tenía un determinado sentimiento, una vivencia interna; y me acuerdo de ello. —Y ahora, ¡acuérdate *con toda exactitud*! Parece que la 'vivencia interna' de la volición vuelve a desaparecer. En vez de ello, recuerda uno pensamientos, sentimientos, movimientos y también conexiones con situaciones previas.

Es como si uno hubiera modificado el ajuste de un microscopio, y lo que ahora está enfocado antes no se veía.

646. «Bien, esto solo muestra que has ajustado mal tu microscopio. Tenías que examinar una determinada sección del preparado, y ahora ves otra».

En esto hay algo cierto. Pero supon que me acuerdo (con un determinado ajuste de los lentes) de *una* sensación; ¿cómo puedo decir que ella es esto que yo llamo la «intención»? Podría ser que a cada una de mis intenciones le acompañara (por ejemplo) un determinado cosquilleo.

647. ¿Cuál es la expresión natural de una intención? —Contempla un gato cuando acecha a un pájaro; o un animal cuando quiere huir.

((*Conexión con* proposiciones sobre sensaciones)).

648. «Ya no recuerdo más mis palabras, pero me acuerdo cabalmente de mi intención: quería tranquilizarlo con mis palabras». ¿Qué me *muestra* mi recuerdo; qué me exhibe de la mente? ¡Supón que no hiciera más que sugerirme esas palabras!, y quizá otras que pinten aún más exactamente la situación. —(«Ya no me acuerdo de mis palabras, pero sí del espíritu de mis palabras»).

649. «Así, pues, ¿quién no haya aprendido ninguna lengua, no puede tener ciertos recuerdos?». Ciertamente, —no puede tener ningún recuerdo verbal, deseos verbales o temores, etc. Y los recuerdos, etc., en el lenguaje no son meras representaciones poco convincentes de las *propias* vivencias; ¿acaso lo verbal no es una vivencia?

650. Decimos que el perro teme que su dueño vaya a golpearlo; pero no: teme que su dueño lo golpeará mañana. ¿Por qué no?

651. «Recuerdo que en ese momento me habría gustado quedarme más tiempo». —¿Qué imagen de este deseo me viene a la mente? Ninguna. Lo que veo ante mí en el recuerdo no permite sacar ninguna conclusión sobre mis sentimientos. Y, sin embargo, recuerdo muy claramente que estaban presentes.

652. «Lo escudriñó con una mirada hostil y dijo…». El lector de la narración comprende esto; no tiene ninguna duda en su entender[285]. Ahora dices tú: «Bueno, él se imagina el significado, lo averigua». —En general: No. En general no piensa nada al respecto, no averigua nada. —Pero es posible también que luego resulte que la mirada hostil y las palabras resulten fingidas, o que al lector se le mantenga en la duda sobre si lo son o no, y que consecuentemente sugiera realmente una posible interpretación. —Pero entonces sugiere ante todo un contexto. El se dice algo: estos dos, que aquí hacen como si fueran enemigos, en realidad son amigos, etcétera.

((«Si quieres comprender la proposición, tienes que representarte el significado mental, los estados mentales»))[286].

653. Piensa este caso: Le digo a alguien que he ido por cierto camino siguiendo un plano que he confeccionado previamente. Le muestro posteriormente este plano, que consiste en trazos sobre un papel; pero yo no puedo explicarle en qué medida estos trazos son el plano de mi marcha, no le doy ninguna regla que le permita interpretar el plano. Palpablemente, yo me ceñí a ese bosquejo que contiene todas las indicaciones características de la lectura de los mapas. A un dibujo tal lo podría denominar un plano 'privado’; o al fenómeno que he descrito: «seguir un plano privado». (Pero, naturalmente, sería muy fácil malentender esta expresión).

¿Podría yo decir ahora: «Que yo entonces quería actuar así y así, lo sé porque es como si lo leyera de un plano, aunque no haya ningún plano»? Pero esto no significa otra cosa que: *estoy dispuesto a decir*: «Leo la intención de actuar así en ciertos estados mentales que recuerdo».

654. Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como ‘protofenómenos’[287]. Es decir, donde deberíamos decir: *este juego de lenguaje se está jugando*.

655. No se trata de la explicación de un juego de lenguaje mediante nuestras vivencias, sino de la constatación de un juego de lenguaje.

656. ¿*Con qué fin* le digo a alguien que antes tuve tal o cual deseo? —¡Considera el juego de lenguaje como lo *primario*! ¡Y los sentimientos, etc., como un modo de ver, una interpretación, del juego de lenguaje!

Se podría preguntar: ¿Cómo ha llegado el ser humano a realizar las expresiones lingüísticas que llamamos «informes sobre un deseo pretérito» o una intención pasada?

657. Pensemos que esa expresión tomara siempre esta forma: «Me dije: ‘¡si pudiera quedarme más tiempo!’». La finalidad de tal comunicación podría ser la de que el otro aprendiera de mis reacciones. (Compárese la gramática de referir con la de «*vouloir dire*»)[288].

658. Piensa que expresáramos siempre la intención de un hombre, en tanto que decimos: «Es como si él se hubiera dicho a sí mismo ‘yo quiero…’» —Esta es la imagen. Y ahora quiero saber: ¿Cómo se emplea la expresión «como si se dijera a sí mismo»? Pues no significa: decirse algo a sí mismo.

659. ¿Por qué quiero, además de mostrar lo que hice, también comunicarle una intención? No porque la intención fuera también algo de lo que estaba aconteciendo entonces. Sino porque quiero comunicarle algo sobre *mí*, algo que sobrepasa lo que entonces ocurrió.

Le abro mi interior[289] cuando le digo lo que quería hacer. —Pero no debido a una autoobservación, sino mediante una reacción (también se podría llamar una intuición).

660. La gramática de la expresión «Entonces yo quise decir…» está emparentada con la de la expresión «Entonces yo hubiera podido continuar».

En un caso, el recuerdo de una intención, en el otro, el de una comprensión.

661. Recuerdo haberme referido *a él*. ¿Recuerdo un proceso o un estado? —¿Cuándo empezó; cómo transcurrió; etcétera?

662. En una situación algo distinta, en vez de señalar mudo con el dedo, le hubiera dicho a alguien: «Dile a N. que venga a verme». Se puede decir que las palabras «Yo quería que N. viniera a verme» describen mi estado mental de entonces, y *no* lo puedo decir de nuevo.

663. Cuando digo «Me referí *a él*», puede que tenga una vaga imagen, por ejemplo, de cómo yo lo miraba, etc.; pero la imagen es solo como la ilustración de una historia. De ella sola casi nunca se podría inferir nada; solo cuando se conozca la historia se sabría lo que significa la imagen.

664. Se podría distinguir en el uso de una palabra una ‘gramática superficial’ de una ‘gramática profunda’. Lo que se nos impone de manera inmediata en el uso de una palabra es su modo de uso en la *construcción de la proposición*, la parte de su uso —podría decirse— que se puede percibir con el oído. —Y ahora compara la gramática profunda de las palabras «referir», por caso, con lo que su gramática superficial nos haría suponer. No es de extrañar que nos sea difícil orientarnos.

665. Piensa que alguien, con expresión facial de dolor, señala su mejilla y dice «¡abracadabra!». —Le preguntamos «¿A qué te refieres?». Y él responde «Me refería con ello al dolor de muelas». —Tú piensas en seguida: ¿Cómo se puede ‘*referir* a dolor de muelas’ con esta palabra? O, ¿qué *significaría: referirse* al dolor con esa palabra? Y sin embargo, en otro contexto, hubieras afirmado que la actividad mental de *referirte* a esto o lo otro es precisamente lo más importante en el uso del lenguaje.

Pero cómo —¿acaso no puedo decir «Con ‘abracadabra’ me refiero a dolor de muelas»? Ciertamente; pero esto es una definición; no una

descripción de lo que ocurre en mí al proferir la palabra.

666. Piensa, tienes dolores y al mismo tiempo oyes que en la casa de al lado están afinando el piano. Dices «Pronto terminará». ¡Hay, sin duda, una diferencia si te refieres al dolor o bien a la afinación del piano! —Ciertamente; ¿pero en qué consiste esta diferencia? Lo admito: en muchos casos, corresponde a la referencia de una dirección de la atención, como también a una mirada, un gesto, o un entornar los ojos, que es lo que se podría llamar «mirarse-hacia-dentro».

667. Piensa, uno simula sentir dolor y dice ahora «Pronto disminuirá». ¿No se podría decir que se refiere al dolor? Y no obstante no concentra su atención en ningún dolor. —¿Y qué tal si finalmente digo «Ya terminó»?

668. ¿Pero no se puede también mentir así en tanto que dice «Pronto terminará», y se refiere al dolor, —pero a la pregunta «¿A qué te referiste?» da por respuesta: ¿«Al ruido en la habitación de al lado»? En casos de este tipo, se dice algo como: «Yo quería responder…, pero me lo pensé y respondí…»?

669. Al hablar, podemos referirnos a un objeto en tanto que se señala. El señalar es aquí parte del juego de lenguaje. Y entonces nos parece como si habláramos de una sensación por el hecho de que al hablar dirigimos nuestra atención a ella. Pero ¿dónde está la analogía? Manifiestamente, se ubica en el hecho de que se puede señalar algo *mirando* y *escuchando*.

Pero también, en ciertas circunstancias, *señalar* el objeto del que se habla puede ser completamente accidental para el juego de lenguaje, para el pensamiento.

670. Piensa, telefoneas a alguien y le dices: «Esta mesa es demasiado alta», mientras señalas la mesa con el dedo. ¿Qué papel juega aquí la indicación? ¿Puedo decir: me *refiero* a la mesa aludida en tanto que la señalo? ¿Para qué esta indicación, para qué estas palabras y todo lo demás que las acompañe?

671. ¿Ya qué señalo mediante la actividad interna de escuchar? ¿Al sonido que llega a mis oídos y al silencio cuando *no* oigo *nada*?

Es como si el escuchar *buscase* una impresión auditiva y por lo tanto no puede señalarla; sino que solo puede señalar el *lugar* en el que busca.

672. Si la actitud receptiva se denominara un ‘indicar’ algo —entonces no sería la sensación que por ella recibimos.

673. La actitud mental no ‘*acompaña*’ a la palabra en el mismo sentido en que la acompaña un gesto. (Análogamente a como uno puede viajar solo y sin embargo acompañado de mis deseos, y como una habitación puede estar vacía y sin embargo llena de luz).

674. ¿Se dice, por ejemplo: «En realidad ahora no me estaba refiriendo a mi dolor; no le he prestado suficiente atención»? ¿Acaso me pregunto: «¿A qué me he referido ahora con esta palabra?, ¿mi atención estaba fragmentada entre mi dolor y el ruido—?»?

675. «Dime lo que te sucedió cuando proferiste las palabras…». —¡La respuesta a esto no es «Me refería a…»!

676. «Me refería con la palabra *esto*» es una comunicación que se emplea de manera distinta a la de una afección del alma.

677. Por otro lado: «Antes, cuando injuriaste, ¿quisiste decir eso en serio?». Esto significa por caso algo como: «¿Estabas con ello realmente enojado?». —Y la respuesta puede ser dada en base a una introspección, y suele ser del tipo: «No lo quise decir en serio», «Lo quise decir medio en broma», etc. Aquí hay diferencias de grado.

En todo caso, también se dice: «Con estas palabras estaba medio pensando en él».

678. ¿En qué consiste este referirse (a los dolores o a la afinación del piano)? No resulta ninguna respuesta —pues las respuestas que se nos ofrecen a primera vista no sirven. —«Y, sin embargo, me *refería* entonces a lo uno y no a lo otro». Sí, —ahora lo que has hecho es repetir enfáticamente una proposición que nadie había contradicho.

679. «¿Pero puedes dudar de que te refirieses a *esto*?». —No; pero tampoco puedo estar seguro de saberlo.

680. Si me dices que al maldecir te referías a N., entonces me será indiferente si al hacerlo contemplabas una imagen de él, o si te lo imaginaste, o pronunciaste su nombre, etc. Las conclusiones de este hecho, que a mí me interesan, no tienen nada que ver con ello. Por otro lado, podría ser que uno me explicara que la maldición solo tiene *efecto* cuando uno piensa manifiestamente en la persona, o pronuncia su nombre en voz alta. Pero no se diría «Todo depende de cómo se *refiere* a su víctima el que maldice».

681. Naturalmente, tampoco se pregunta: «¿Estás seguro de que lo maldijiste *a él* de que estableciste la conexión con él?».

¡¿Así, pues, esta conexión es muy fácil de establecer, si uno puede estar tan seguro de ella?! Uno puede saber que no hierra el tiro. —Bien, ¿puede pasarme que quiera escribirle a *uno* y de hecho le escriba al otro? ¿Y cómo podría ocurrir esto?

682. «Dijiste ‘Pronto terminará’. —¿Pensaste en el ruido o en tus dolores?». Si ahora él responde «Yo he pensado en la afinación del piano» —¿constata él que se dio esa conexión o bien la produce con esas palabras? —¿No puedo decir *ambas* cosas? Si lo que dijo era cierto, ¿no constaba aquella conexión —y no produce, sin embargo, una conexión que no constaba?

683. Dibujo una cabeza. Tú preguntas «¿A quién se supone que representa?». —Yo: «Se supone que es N.». —Tú: «Pero no se le parece; más bien se parece a M.». —Cuando dije que representa a N, —¿establecí una relación o bien informé acerca de una? ¿En qué consistía la relación?

684. ¿Qué se puede decir en favor de que mis palabras describen una relación que ya *se daba? Bien, se refieren* a *diversas cosas que no se dieron* meramente en la apariencia. Dicen, por ejemplo, que yo *hubiera* dado entonces una determinada respuesta si se me hubiera preguntado. Y aunque esto solo es condicional, no obstante dice algo sobre el pasado.

685. «Busca a A» no significa «Busca a B»; pero, al seguir ambas órdenes, puedo estar haciendo lo mismo.

Decir que tiene que ocurrir algo distinto sería parecido a como si dijéramos: las oraciones «Hoy es mi cumpleaños» y «El 26 de abril es mi cumpleaños» deberían referirse a distintos días ya que su sentido no es el mismo.

686. «Claro que me refería a B; ¡ni siquiera pensé en A!».

«Yo quería que B viniera para…». —Todo esto indica un contexto más amplio.

687. Naturalmente, en lugar de decir «Me refería a él» a veces se puede decir «Pensaba en él»; a veces también «Sí, estábamos hablando de él». ¡Así, pues, pregúntate en qué consiste ‘hablar de él’!

688. En ciertas circunstancias, podemos decir: «Cuando hablé sentí como si te lo dijera a *ti*». Pero esto no lo diría yo si de todos modos hubiera estado hablando contigo.

689. «Pienso en N». «Hablo de N».

¿Cómo hablo de él? Digo, por caso, «Hoy tengo que visitar a N». —¡Pero esto no es suficiente! Con «N». podría referirme a distintas personas que tengan este nombre. —«Por tanto, tiene que haber otra conexión de mi discurso con N., pues de lo contrario *sin duda* no me hubiera referido A ÉL».

Ciertamente se constata tal conexión. Solo que no como tú piensas: a saber, mediante un *mecanismo* mental.

(Compárese «referirse a él» con «apuntar hacia él»).

690. Qué ocurre si una vez hago una observación aparentemente inocente y la acompañó de una mirada furtiva de reojo dirigida a alguien; y otra vez, con la mirada baja, hablo abiertamente sobre el que está presente, en tanto que utilizo su nombre, —¿pienso en realidad *expresamente* en él *cuando uso su* nombre?

691. Cuando dibujo de memoria la cara de N. para mí, entonces se puede decir pues que con mi dibujo me *refiero* a él. ¿Pero de qué proceso podría decir yo que es el referirse y que ocurre cuando estoy dibujando (o antes o después)?

Pues, naturalmente se quiere decir: cuando se refirió a él, apuntó hacia él. ¿Pero cómo lo hace alguien cuando trae a su memoria el semblante del otro?

Quiero decir, ¿cómo lo recuerda A ÉL en su memoria?

¿*Cómo le llama*[290]?

692. ¿Es correcto que uno diga «Cuando te di esta regla, me refería a que en tal caso debías…»? ¿Incluso si, al darle la regla, no pensaba en absoluto en ese caso? En efecto, es correcto. «Referirse» no significaba precisamente: pensar sobre. La cuestión es ahora: ¿Cómo debemos juzgar si alguien quiso decir eso? —Por ejemplo, sería un criterio del tipo requerido el que dominaba una determinada técnica de la aritmética y del álgebra, y le dio al otro las instrucciones usuales para desarrollar una serie.

693. «Cuando le enseño a alguien la construcción de la serie…, me refiero por supuesto a que en el centésimo lugar debe escribir…». —Completamente cierto: a eso te refieres. Y, palpablemente, sin necesidad de que pienses siquiera. Esto te muestra cuán distinta es la gramática del verbo «referir» del verbo «pensar». ¡Y no hay nada más invertido que denominar al referir una actividad mental! Excepto, claro está, que nos interese generar confusión. (También se podría hablar de una actividad de la mantequilla cuando sube de precio; y si por esto no se generara ningún problema, entonces sería inocuo).

FILOSOFÍA DE LA PSICOLOGÍA

(Previamente conocido como ‘Parte II’)

I

1. Podemos representarnos[291] a un animal furioso, temeroso, triste, alegre, asustado. Pero ¿esperanzado? Y ¿por qué no?

El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero ¿puede también creer que su dueño vendrá pasado mañana? —¿Y *qué* es lo que no puede? —Pero ¿cómo lo hago yo? —¿Qué puedo responder a esto?

¿Puede solo esperar quien puede hablar? Solo aquel que domine el uso de un lenguaje. Es decir, los fenómenos de la esperanza son modificaciones de esta complicada forma de vida. (Si un concepto aspira a ser un signo de la escritura humana, entonces no se puede aplicar a los seres que no escriben).

2. «Pena» nos describe un patrón el cual se repite en el tejido vital en múltiples variaciones. Si en una persona alternaran las expresiones corporales de la tristeza[292] y la alegría, acaso con el tictac alterno de un reloj, entonces no tendríamos aquí ni el transcurso característico del patrón de la tristeza ni el del patrón de la alegría.

3. «Por un segundo sintió un dolor intenso». —¿Por qué suena raro: «Por un segundo sintió una profunda pena»? ¿Solo porque eso apenas ocurre?

4. Pero ¿no sientes *ahora* la pena? («Pero ¿no juegas *ahora* al ajedrez?»). La respuesta puede ser afirmativa; pero esto no hace que el concepto de pena sea más parecido al concepto de una sensación. —La pregunta que queríamos hacer era en realidad temporal y personal; no lógica.

5. «Tienes que saberlo: tengo miedo».

«Tienes que saberlo: me horroriza».—

Sí, esto también se puede decir en tono *risueño*.

¡¿Y quieres decirme que él no lo siente?! ¿Cómo lo *sabe* si no? —Pero incluso si es una declaración, él no lo aprenderá mediante sus sensaciones[293].

6. Pues, piensa en las sensaciones que se generan mediante los *gestos* de horror: las palabras «me horroriza» son asimismo uno de esos gestos; y cuando las oigo y las siento al proferirlas, forman parte de las restantes sensaciones. ¿Por qué el gesto implícito debería fundamentar al explícito[294]?

II

7. Con las palabras «Cuando escuché la palabra, significó para mí…» se refiere a un *instante* y a un *modo de usar la palabra*. (Lo que no comprendemos es, naturalmente, esa combinación).

Y la expresión «Yo quise decir entonces…» se refiere a un *instante* y a una *acción*.

Hablo de las *referencias*[295] esenciales de la expresión[296], para liberarlas de otras particularidades de nuestra expresión. Y son esenciales a la expresión las referencias que nos suscitarían, por cierto, traducir un género impropio a aquella forma de expresión que nos parece más usual.

8. Quien no fuera capaz de decir: la palabra «sino» puede ser un verbo o una conjunción, o construir oraciones en las que unas veces es esto, y otras, aquello, no podría superar simples ejercicios escolares. Pero esto no se exige de un alumno: *concebir* la palabra fuera de un contexto de un modo y de otro, o dar cuenta de cómo la ha concebido.

9. Las palabras «la rosa es roja» carecen de sentido cuando la palabra «es» tiene el significado de «es igual a». —Significa esto: ¿si expresas aquella proposición y en este punto «es» se refiere al signo de igualdad, entonces se te descompone el sentido?

Tomamos una proposición y le explicamos a alguien el significado de cada una de sus palabras; aprende así a usarlas y, por tanto, también dicha proposición. Si, en vez de la proposición, hubiésemos escogido una serie de palabras sin sentido, entonces no aprendería a usar *esa* serie. Y si se explica

la palabra «*es*» como signo de igualdad, entonces no aprenderá a usar la proposición «la rosa es roja».

Y, sin embargo, hay algo de acertado también en la ‘disgregación del sentido[297]. Se halla en este ejemplo: Se le podría decir a alguien: si quieres usar vehementemente la interjección «¡vaya!, ¡vaya!», no debes pensar en que vaya[298].

10. La vivencia de un significado y la vivencia de una imagen representacional[299]. «Se tiene una *vivencia* aquí y allí», se quisiera decir, «algo distinto. A la conciencia se le ofrece otro contenido —está ante ella». —¿Cuál es el contenido de la representación de la vivencia[300]? La respuesta es una imagen, o una descripción. ¿Y cuál es el contenido de la vivencia del significado? No sé cómo debo responder. —Si dicha expresión tiene algún sentido, entonces este es el de que ambos conceptos se comportan entre sí de manera similar, como los de ‘rojo’ y ‘azul’; y esto es falso.

11. ¿Puede retenerse la comprensión de un significado como una imagen representacional? Si de repente se me ocurre un significado de la palabra, —¿puede permanecer en suspenso en la mente?

12. «Todo el procedimiento se desplegó de golpe en la mente y permaneció así durante cinco minutos». ¿Por qué suena esto raro? Quisiéramos creer: lo que deslumbró y lo que permaneció no pueden ser lo mismo.

13. Exclamé «¡Ahora lo tengo!». —Fue un estremecimiento repentino: entonces pude exponer el procedimiento en todos sus detalles. ¿Qué es lo que iba a permanecer? Quizá una imagen[301]. Pero «Ahora lo tengo» no significó que tenía la imagen.

14. Si se le ocurrió un significado de una palabra, y no la volvió a *olvidar*, puede usar pues de ese modo la palabra.

Si se le ocurrió el significado, este lo *sabe* ahora, y la ocurrencia fue el comienzo del saber. ¿Es esto pues semejante a la vivencia representacional?

15. Si digo «El señor Gallego no es gallego», entonces el primer «Gallego» se refiere a un nombre propio; el segundo, a un nombre común. ¿Se produce

algo distinto en mi mente con el primer «Gallego» que con el segundo? (A menos que profiera la proposición ‘como un loro’). —¡Intenta expresar el primer «Gallego» como nombre común y el segundo como nombre propio! —¿Cómo se hace esto? Cuando *yo* lo hago, parpadeo con los ojos por el esfuerzo, al tratar de exhibir el significado correcto de cada una de ambas palabras. —Pero ¿me exhibo también el significado de las palabras en su uso habitual?

16. Cuando profiero la oración con los significados intercambiados, entonces se me descompone el sentido de la proposición. —Bueno, se me descompone *a mí*, pero no al otro a quien se la estoy comunicando. ¿Qué importa, pues? —«Pero justamente al proferir la oración de la manera habitual ocurre algo determinado y *distinto*». —Lo que *no* ocurre sin embargo es esa ‘exhibición del significado’.

III

17. ¿Qué hace que mi representación de él sea una representación de *él*? No el parecido de la imagen.

A la expresión «Lo veo ahora animado ante mí» se le aplica la misma pregunta que a la representación. ¿Qué hace que esta expresión sea una expresión sobre *él*? —Nada que se encuentre en ella o que sea simultánea a ella (‘que esté detrás de ella’). Si quieres saber a quién se refería, ¡pregúntale!

(Pero también puede ser que tenga ante mí un rostro, incluso que lo pueda dibujar, sin saber a qué persona le corresponde, dónde lo he visto).

18. Pero si alguien dibujara al representarse algo o en lugar de la representación; aunque solo fuera con el dedo en el aire. (A esto se le podría llamar la «representación motriz»). Entonces se podría preguntar «¿A quién representa esto?». Y su respuesta decidiría. —Es justamente así, como si hubiera dado una descripción mediante palabras, y esta puede estar precisamente *en lugar de* la representación.

IV

19. «Creo que *sufre*». —¿Creo también que no es un autómata?

Solo resistiéndome podría pronunciar la palabra en ambos contextos. (¿O bien es *así*: creo que sufre; estoy seguro de que no es un autómata? ¡Sinsentido!).

20. Suponte que digo de un amigo: «No es un autómata». —¿De qué se informa aquí y para quién sería una información? ¿Para un *hombre* que se reúne con otro en circunstancias habituales? ¿De qué le *podría* informar? (A lo sumo que este se comporta siempre como un hombre, no como una máquina a veces).

21. «Creo que no es un autómata», así sin más, no tiene sentido alguno.

22. Mi actitud hacia él es una actitud hacia el alma[302]. No soy de la *opinión* que tenga un alma.

23. La religión enseña que el alma puede perdurar cuando el cuerpo se ha descompuesto. ¿Comprendo lo que enseña? —Claro que lo comprendo —me puedo representar algo con ello. También se han pintado imágenes de estas cosas. ¿Y por qué debería ser una de estas imágenes solo la reproducción incompleta del pensamiento explícito? ¿Por qué no debería cumplir *el mismo* servicio que la enseñanza expresada? Y, justamente, se trata *del servicio*.

24. Si se nos puede imponer la imagen del pensamiento en la cabeza, ¿por qué no más aún la del pensamiento en el alma?

25. El cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana.

26. Pero ¿qué ocurre con una expresión como: «Cuando lo dijiste, lo comprendí en mi corazón»? Con ello se apunta al corazón. ¡¿Y acaso no se *refiere* a este gesto?! Claro que se refiere a él. ¿O se es consciente de usar *tan solo* una imagen? Ciertamente no. —No es una imagen que escojamos, no es una alegoría, y, sin embargo, es una expresión figurativa.

V

27. Piensa que observamos el movimiento de un punto (de un punto luminoso sobre una pantalla, por ejemplo). Del comportamiento de este punto se podrían deducir importantes conclusiones de diferente tipo. Pero ¡cuántas distinciones pueden observarse en él! —La trayectoria del punto y algunas de sus medidas (por ejemplo, amplitud y longitud de onda), o la velocidad y la ley según la cual esta varía, o la cantidad, o la posición de los lugares en los que varía repentinamente, o la curvatura de la trayectoria *en esos lugares, e incontables. —Y cada uno de estos rasgos del comportamiento podría ser lo único que nos interesara. Por ejemplo, todo en* ese movimiento nos podría ser indiferente, excepto el número de curvas trazadas en un tiempo determinado. —Y si no solo nos interesara *uno* de estos rasgos, sino varios de ellos, entonces cada uno de ellos podría proporcionarnos un dato particular, distinto por su naturaleza de todos los demás. Y así es con la conducta de los hombres, con las distintas características que observamos de esta conducta.

28. ¿Así pues, trata la psicología sobre la conducta, no sobre el alma?

¿Sobre qué informa el psicólogo? —¿Qué observa? ¿No es la conducta de los hombres, especialmente sus expresiones? Pero *estas* no tratan de la conducta.

29. «Noté que estaba disgustado». ¿Es esto un informe sobre la conducta o sobre el estado anímico? («El cielo tiene un aspecto amenazador»; ¿versa esto sobre el presente o el futuro?). Ambos; pero no yuxtapuestos; sino de uno mediante el otro.

30. El médico pregunta: «¿Cómo se siente?». La enfermera responde: «Gime». Un informe sobre la conducta. ¿Pero tiene que existir para ambos la pregunta de si ese gemido es realmente auténtico; si es realmente la expresión de algo? ¿No podrían, por ejemplo, concluir «Si gime, entonces tendremos que darle otro analgésico» —sin enmudecer el término

intermedio[303]? ¿No depende de la asistencia sobre la que se asienta la descripción de la conducta?

31. «Pero estos entonces parten justamente de una presuposición implícita». Entonces, el procedimiento de nuestro juego de lenguaje se asienta siempre sobre una presuposición implícita.

32. Describo un experimento psicológico: el aparato, las preguntas del experimentador, las acciones y respuestas del sujeto —y ahora digo que esto es una escena de una obra de teatro. —Entonces ha cambiado todo ahora. Así pues se explicará: Si en un libro de psicología se hubiera descrito ese experimento del mismo modo, entonces la descripción del comportamiento se entendería justamente 22 expresión de algo mental, porque *presuponemos* que el sujeto no se está burlando, no se ha aprendido las respuestas de memoria, y otras cosas parecidas. —¿Hacemos pues una presuposición?

¿Nos expresaríamos realmente así: «Naturalmente, hago la presuposición de que…»? —¿O no lo hacemos porque el otro ya lo sabe?

33. ¿No existe una presuposición donde existe una duda? Y la duda puede faltar completamente. La duda tiene un final.

34. Aquí ocurre como con la relación: objeto físico e impresiones sensoriales[304]. Aquí tenemos dos juegos de lenguaje y sus relaciones mutuas son de naturaleza complicada. —Si queremos trasladar estas relaciones a una relación *simple*, entonces erraremos.

VI

35. Piensa que alguien diga: todas las palabras consabidas, por ejemplo de un libro, generan en nuestro espíritu un ambiente, un ‘halo’ de usos en sí débilmente sugeridos. —Como si en un cuadro cada una de las figuras también estuviera rodeada de escenas delicadas, pintadas nebulosamente, como si fuera en otra dimensión, y viéramos las figuras aquí en otras

conexiones. —¡Tomemos en serio este supuesto! —Entonces se muestra que este no está en condiciones de explicar la *intencionalidad*[305].

Precisamente, si sobreviniesen los posibles usos de una palabra antes de expresarla u oírla en semitonos —si esto fuera así, entonces esto valdría solamente para *nosotros*. Pero nos comunicamos con los demás, sin saber si ellos también tienen esas vivencias[306].

36. ¿Qué objetaríamos a alguien que nos informe que para *él* la comprensión es un proceso interno? —¿Qué objetaríamos si dijera que en él el saber jugar al ajedrez es un proceso interno? —Que a nosotros no nos interesa nada lo que acontece en él cuando queremos saber si sabe jugar al ajedrez. —Y si él respondiera que precisamente sí nos interesa: —a saber, si sabe jugar al ajedrez—, tendríamos que indicarle los criterios que nos demostraran su capacidad, y por otro lado los criterios de los 'estados internos'.

Incluso si alguien tuviera una determinada capacidad cuando sintiera algo determinado y en la medida en que lo sintiera, el sentimiento no sería la capacidad.

37. El significado no es la vivencia al oír o pronunciar la palabra, y el sentido de la oración no es el complejo de estas vivencias. —(¿Cómo se compone el sentido de la oración «Todavía no lo he visto» de los significados de las palabras que contiene?). La oración se compone de las palabras, y esto es suficiente.

38. Cada palabra —así se podría decir— puede tener, ciertamente, un carácter distinto en distintos contextos, pero siempre tiene *un* carácter — una cara. El nos mira. —Pero también un cara *pintada* nos mira.

39. ¿Estás seguro de que hay *un*sentimiento-si[307]; y no quizá muchos? ¿Has intentado proferir la palabra en contextos muy distintos? Por ejemplo, cuando sobrelleva el tono principal de la oración, y cuando lo sobrelleva la palabra siguiente.

40. Piensa que encontrásemos a un hombre que nos dijera sobre sus sentimientos de las palabras: que para él «si» y «pero» tuviera el mismo sentimiento. —¿No deberíamos creérselo? Quizá nos extrañaría. Se podría

decir «El no juega de ninguna manera nuestro juego». O también: «Este es un tipo distinto».

¿No creeríamos que él comprende las palabras «si» y «pero» igual que nosotros cuando las *usa* como nosotros?

41. Se aprecia incorrectamente el interés psicológico del sentimiento-si cuando se considera como un correlato obvio de un significado; más bien hay que verlo en otro contexto, en el de las circunstancias particulares en las que entra en escena.

42. ¿No tiene uno nunca el sentimiento-si, cuando no profiere la palabra «si»? En todo caso sería extraño que solo esta causa produjera dicho sentimiento. Y esto es, a fin de cuentas, así con la 'atmósfera' de una palabra: —¿por qué se da por supuesto que solo *esta* palabra tenga esta atmósfera?

43. El sentimiento-si no es un sentimiento que acompañe a la palabra «si».

44. El sentimiento-si debería ser comparado al 'sentimiento' particular que nos ofrece una frase musical. (Tal sentimiento se describe a veces diciendo «Aquí es como si se sacara una conclusión», o bien, «Quisiera decir '*por consiguiente*… '», o «aquí deseo siempre hacer un gesto —» y entonces uno lo hace).

45. Pero, ¿puede separarse este sentimiento de la frase? Y, sin embargo, no es la frase misma; pues alguien la puede oír sin ese sentimiento.

46. ¿Es en esto parecido a la 'expresión' con la que se interpreta?

47. Decimos que este pasaje nos provoca un sentimiento muy especial. Nos lo cantamos nosotros mismos, y hacemos un determinado movimiento, también tenemos quizá alguna sensación particular. Pero estos acompañamientos —el movimiento, la sensación— no los reconoceríamos de ninguna manera en otro contexto. Son completamente vacíos, excepto justamente cuando cantamos ese pasaje.

48. «Lo canto con una expresión muy determinada». Esta expresión no es algo que se pueda separar del pasaje. Es otro concepto. (Otro juego).

49. La vivencia es este pasaje, tocado así (*así* como lo hago por caso ahora; una descripción solo la podría *insinuar*).

50. La atmósfera inseparable de la cosa —no es pues ninguna atmósfera. Lo que está íntimamente asociado, lo que *fue* asociado, eso parece concordar lo uno con lo otro. Pero ¿cómo lo parece? ¿Cómo se manifiesta el que parezca concordar? Acaso así: no podemos pensar que el hombre que tenía este nombre, esta cara, esta caligrafía, no produjera *estas* obras, sino otras muy distintas (las de otro gran hombre).

¿No lo podemos pensar? ¿Acaso lo intentamos?—

51. Podría ser así: Oigo que alguien pinta un cuadro «Beethoven escribiendo la *Novena sinfonía*». Me podría representar fácilmente lo que se podría ver en un cuadro así. Pero ¿qué tal si alguien quisiera representar el aspecto que habría tenido Goethe al escribir la *Novena sinfonía*? No podría representarme nada que no fuera bochornoso e irrisorio.

VII

52. Gente que nos cuenta ciertos acontecimientos después de despertar (que estuvieron aquí y allá, etc.). Entonces les enseñamos la expresión «he soñado[308]», a la cual sigue el relato. Entonces les pregunto a veces «¿Has soñado esta noche algo?» y recibo una respuesta afirmativa, o una negativa, a veces el relato de un sueño, a veces ninguno. Este es el juego de lenguaje. (He supuesto ahora que yo mismo no sueño. Pero yo tampoco tengo nunca el sentimiento de una presencia invisible y otros lo tienen, y les puedo preguntar sobre sus experiencias).

¿Tengo entonces que hacer una suposición acerca de si a la gente la ha engañado su memoria o no; si durante el sueño vieron realmente esas imágenes ante sí, o si solo les parece así al despertar? Y ¿qué sentido tiene esta pregunta? —¡¿Y qué interés?! ¿Nos lo preguntamos eso alguna vez si alguien nos narra su sueño? Y si no —¿es porque estamos seguros de que

su memoria no lo habrá engañado? (Y supongamos que fuera una persona con una memoria especialmente mala).—

53. ¿Y significa esto que carece de sentido plantear jamás la pregunta: si el sueño se da realmente mientras se duerme, o bien es un fenómeno mnémico al despertar? Esto dependerá del uso de la pregunta.

54. «Parece que la mente puede darle significado a la palabra» - ¿no es esto como si dijera: «Parece que en el benzol los átomos de carbono están en los ángulos de un hexágono»? Esto no es una apariencia; es una imagen.

55. La evolución de los animales superiores y del hombre, y el despertar de la conciencia en un determinado nivel. La imagen es más o menos esta: el mundo, a pesar de todas las vibraciones del éter que lo atraviesan, es oscuro. Pero un día, el hombre abre sus ojos a la visión y se despeja.

Nuestro lenguaje describe en primer lugar una imagen. Lo que debe ocurrir con esta imagen, cómo hay que usarla, queda en la oscuridad. Pero está claro que tiene que ser investigado si se quiere comprender el sentido de nuestra aserción. Pero parece como si la imagen nos dispensara *de esta tarea; ya apunta a un determinado uso. Así es* como nos engaña.

VIII

56. «Mis sensaciones del movimiento humano[309] me instruyen sobre los movimientos y posiciones de mis miembros».

Dejo que mi índice haga un ligero movimiento con una mínima oscilación pendular. Apenas lo noto, o no lo noto nada. Quizá un poco en la punta del dedo, como una ligera tensión. (Nada en la articulación). ¿Y esta sensación me instruye sobre el movimiento? —pues yo puedo describir el movimiento exactamente.

57. «Pero lo tienes que sentir, de lo contrario no sabrías (sin mirar) cómo se mueve tu dedo». Pero «saberlo» significa solo: poderlo describir. —Puedo indicar la dirección de la que proviene un sonido solo porque afecta a un

oído más que al otro; pero esto no lo siento en el oído; pero tiene este efecto: yo '*sé*' de qué dirección proviene el sonido; por ejemplo, miro en esa dirección.

58. Así ocurre también con las ideas de que un rasgo de la sensación de dolor nos debe instruir sobre su lugar en el cuerpo; y un rasgo de la imagen mnémica, sobre el tiempo en el que recae.

59. Una sensación *puede* instruirnos sobre el movimiento o posición de un miembro. (Quien no sepa, por ejemplo, como es normal, si su brazo está estirado o no, podría convencerse de ello mediante un dolor agudo en el codo). —Y así, la peculiaridad de un dolor nos puede instruir también sobre el lugar de la lesión. (Y lo amarillento de una fotografía sobre su edad).

60. ¿Cuál es el criterio para saber que una impresión sensorial me instruye sobre la forma y el color?

61. ¿*Qué* impresión sensorial? Pues *esta*; la describo mediante palabras o mediante una imagen.

Y ahora: ¿qué sientes cuando tus dedos se hallan en esta posición? —«¿Cómo debemos explicar un sentimiento? Es algo inexplicable, singular». ¡Pero el uso de las palabras tiene que poderse enseñar ya!

62. Busco pues la diferencia gramatical.

63. ¡Prescindamos del sentimiento del movimiento humano! —Quiero describirle un sentimiento a alguien y le digo «Hazlo *así*, entonces lo tendrás», mientras mantengo mi brazo o mi cabeza en una posición determinada. ¿Es esto una descripción de un sentimiento? Y ¿cuándo diré que él ha comprendido cuál es el sentimiento al que me refiero? —En vista de ello, tendrá que dar *otra* descripción del sentimiento. ¿Y de qué tipo deberá ser?

64. Digo «Hazlo *así*, entonces lo tendrás». ¿No puede haber ahí alguna duda? ¿No debe haber alguna si nos estamos refiriendo a un sentimiento?

65. *Esto* se ve *así; esto* sabe *así; esto* se siente *así*. «Esto» y «así» deben explicarse de diferentes maneras.

66. Un ‘sentimiento’ tiene un interés muy *específico* para nosotros. Y ello incluye, por ejemplo, el ‘grado del sentimiento’, su ‘lugar’; en la medida en que un sentimiento pueda ser sobrepuesto[310] por otro. (Si el movimiento es muy doloroso, de modo que el dolor se sobrepone a cualquier otra sensación leve en ese lugar, ¿resulta por ello incierto que tú hayas hecho realmente ese movimiento? ¿Te podría concienciar el que te convencieras por la vista?).

IX

67. Quien observa la propia pena, ¿con qué sentidos la observa? ¿Con un sentido especial; con un sentido que *siente* la pena? Entonces ¿la siente *distinto* cuando la observa? ¿Y cuál observa pues; el que solo está ahí mientras es observado?

‘Observar’ no crea lo observado. (Esta es una constatación conceptual). O: yo no ‘observo’ *aquello* que surge ante todo mediante la observación. El objeto de la observación es otro.

68. Un rozamiento que ayer todavía era doloroso, hoy ya no lo es. Hoy siento el dolor solo si pienso en él. (Es decir: bajo ciertas circunstancias).

Mi pena ya no es la misma: un recuerdo que me era insoportable aún hace un año, ya no lo es para mí hoy.

Esto es el resultado de una observación.

69. ¿Cuándo se dice que alguien observa? Aproximadamente: cuando se sitúa en una posición favorable para recibir ciertas impresiones, para (por ejemplo) describir lo que estas le enseñan.

70. Si hubiéramos instruido a alguien para que emitiera un determinado sonido al ver algo rojo, otro sonido al ver algo amarillo, y así sucesivamente para los demás colores, no por ello describiría los objetos según sus colores. Aunque nos podría ayudar en una descripción. Una descripción es una proyección[311] de una distribución en un espacio (el tiempo, por ejemplo).

71. Dejo que mi mirada se distraiga por una habitación, repentinamente se fija en un objeto con una extraordinaria coloración roja y digo «¡Rojo!» —con ello no he trasmitido ninguna descripción.

72. ¿Son las palabras «Tengo miedo» la descripción de un estado anímico?

73. Digo «Tengo miedo», el otro me pregunta: «¿Qué fue eso? ¿Un grito de pánico; o quieres manifestarme cómo te sientes; o es una consideración sobre tu estado presente?». —¿Podría darle una respuesta clara siempre? ¿No podría dársela nunca?

74. Podemos representarnos muy diversas cosas, por ejemplo: «¡No, no! ¡Tengo miedo!».

«Tengo miedo. Desgraciadamente, tengo que admitirlo».

«Tengo todavía un poco de miedo, pero ya no tanto como antes». «En el fondo, sigo teniendo miedo, aunque no lo quiera admitir». «Me atormento a mí mismo con varios pensamientos aprensivos». «Tengo miedo, —¡ahora que debería ser valiente!».

A cada una de estas proposiciones le corresponde una determinada entonación, a cada una un contexto distinto.

Podríamos pensar en personas que, por así decir, pensaran de modo más preciso que nosotros y donde nosotros solo usamos *una* palabra, usaran diferentes.

75. Se pregunta uno: «¿Qué significa precisamente Tengo miedo', a qué apunto con ello?». Y, naturalmente, no viene ninguna respuesta, o una que no satisface.

La pregunta es: «¿En qué género de contexto está?».

76. No surge ninguna respuesta cuando deseo responder a la pregunta «¿A qué apunto?», «¿Qué pienso con esto?» repitiendo la manifestación de temor, y con esto me fijo en mí, observando al mismo tiempo mi mente con el rabillo del ojo. Pero, sin duda puedo preguntar en un caso concreto «¿Por qué he dicho esto, qué pretendía con ello?» —y también podría contestar a la pregunta; pero no en base a la observación de los fenómenos

concomitantes del habla. Y mi respuesta completaría la expresión anterior parafraseándola.

77. ¿Qué es el miedo? ¿Qué significa «tener miedo»? Si lo quisiera explicar con *una* demostración,—[312]*al miedo*.

78. ¿Podría describir así también la esperanza? Apenas. ¿O incluso creer?

79. Describir mi estado anímico (por caso el miedo); eso lo hago en un determinado contexto. (Así como una determinada acción solo es un experimento en un determinado contexto).

¿Es pues tan asombroso que yo use la misma expresión en diversos juegos? ¿Y a veces también, igualmente, entre los juegos?

80. ¿Y acaso hablo siempre con una intención determinada? —¿Y lo que digo carece por ello de sentido?

81. Cuando en un discurso fúnebre se dice «Estamos afligidos por…», esto pretende ser la expresión de una aflicción; no se trata de comunicar algo a los presentes. Pero al rezar ante la tumba, serían estas palabras una especie de comunicado.

82. El problema es pues este: El grito, que no se puede llamar una descripción, que es más primitivo que cualquier descripción, no obstante sirve como descripción de la vida anímica[313].

83. Un grito no es una descripción. Pero hay transiciones. Y las palabras «Tengo miedo» podrían estar más próximas o más alejadas de un grito. Puede que estén muy cerca de él, y pueden estar *completamente* alejadas de él.

84. No decimos siempre de alguien que él se *lamenta* porque dice que siente dolor. Por lo tanto, las palabras «Siento dolor» pueden ser un lamento, y también otra cosa.

85. Pero si «Tengo miedo» no siempre es algo parecido a un lamento, y a veces, por otro lado, sí lo es, ¿por qué entonces tiene que ser *siempre* la descripción de un estado anímico?

X

86. ¿Cómo se ha llegado a usar alguna vez una expresión como «Creo que…»? ¿Se ha puesto alguna vez la atención en un fenómeno (del creer)?

¿Si se hubiera observado a sí mismo y a los demás, se habría encontrado así la creencia?

87. La paradoja de Moore se puede expresar así: la expresión «Creo que se comporta así» se usa de manera similar a la afirmación «Se comporta así»; y, no obstante, la *suposición*, yo creo, se comporta así, no es parecida a la suposición, se comporta así.

88. ¡Parece como si la aserción «Creo» no fuera la aserción de lo que supone la suposición «Creo»!

89. Asimismo: el enunciado «Creo que va a llover» tiene un sentido análogo, es decir, un uso análogo, a «Va a llover», pero «Creí entonces que iba a llover» no es análogo a «Entonces llovió».

«¡Pero, ‘Creí’ tiene que decir *eso* justamente en pretérito que dice ‘Creo’ en presente!». —¡Pero, justamente $\sqrt{-1}$ de significar para −1 lo que $\sqrt{1}$ significa para 1. Esto no quiere decir nada.

90. «En el fondo, con las palabras ‘Creo…’ describo el propio estado mental —pero esta descripción es aquí indirecta a una aserción del mismo estado de cosas[314] creído». —Como, bajo ciertas circunstancias, describo una fotografía para describir aquello que es una vista.

Pero entonces también debo poder decir que la fotografía es una buena vista. O sea, también: «Creo que llueve y mi creencia es fiel, por tanto confío en ella». —Entonces, mi creencia sería una especie de impresión sensorial.

91. Se puede desconfiar de sus propios sentidos pero no de su propia creencia.

92. Si hubiera un verbo con el significado de ‘creer falsamente’, entonces no tendría sentido la primera persona del presente de indicativo[315].

93. No des por supuesto, sino *como* algo muy extraño, que los verbos «creer», «desear», «querer» tengan todas las formas gramaticales que también tienen «cortar», «masticar», «correr».

94. El juego de lenguaje de anunciar puede emplearse de tal manera que el anuncio no esté destinado a instruir al receptor sobre su objeto; sino sobre el que anuncia.

Así es, por ejemplo, cuando el maestro examina al alumno. (Podemos medir para poner a prueba la regla graduada).

95. Supongamos que introdujera una expresión —por ejemplo, este: «Creo» —del modo siguiente: debe anteponerse al anuncio siempre que este sirva para dar información sobre el mismo que anuncia. (No requiere que la expresión adjunte incertidumbre alguna. Ten en cuenta que la inseguridad de la aserción también se puede expresar de modo impersonal: «Puede que hoy venga»). —«Creo que…, y no es así» sería una contradicción.

96. «Creo…» ilumina mi estado. De esta expresión se pueden inferir conclusiones acerca de mi conducta. Por tanto, aquí hay un *parecido* con las expresiones de los cambios emocionales, de la disposición, etcétera.

97. Pero si «Creo que esto es así» ilumina mi estado, entonces también lo hace la aserción «Esto es así». Pues el signo «Creo» no lo puede hacer; a lo sumo lo puede insinuar.

98. Un lenguaje en el que «Creo que esto es así» solo se expresa mediante el tono de la aserción «Esto es así». En lugar de «El cree» se dice allí «El se inclina a decir…» y también existe la suposición (el subjuntivo). «Supongamos que yo esté inclinado, etc.», pero no una expresión: «Me inclino a decir».

La paradoja de Moore no existiría en este lenguaje; en su lugar habría un verbo al que le falta una forma.

Pero esto no debería sorprendernos. Piensa que podemos predecir la *propia* acción futura mediante la expresión de intencionalidad[316].

99. Digo del otro «Parece que cree…» y otros lo dicen de mí. Ahora bien, ¿por qué no lo digo nunca de mí mismo, ni siquiera cuando los demás lo dicen de mí *con razón*? —¿Acaso no me veo y me oigo a mí mismo? —Puede decirse esto.

100. «Uno siente la convicción en sí mismo; no la infiere de las propias palabras, o del tono de la voz». —Cierto es: no se infiere la propia convicción de las propias palabras; o de las acciones que resultan de aquella.

101. «Aquí parece como si la aserción 'Creo' no fuera la aserción de lo que supone la suposición». —Estoy pues tentado a buscar otra inflexión del verbo en la primera persona del presente de indicativo.

102. Pienso así: creer es un estado del alma. Dura; e independiente del transcurso de su expresión en una oración, por ejemplo. Es, por tanto, una especie de disposición del que cree. Ella me revela, en el otro, su conducta; sus palabras. Y, de hecho, lo mismo para una expresión como «Creo que…», como para una simple aserción. —¿Qué ocurre conmigo: cómo reconozco mi propia disposición? —¡Yo tendría que hacer como el otro, tener cuidado conmigo mismo, escuchar mis palabras, sacar conclusiones de ellas!

103. Hacia mis propias palabras tengo una actitud completamente distinta que los demás.

Podría encontrar aquella continuación si pudiera decir solamente «Me parece que creo».

104. Si yo escuchara el discurso de mi boca, podría decir que el otro habla por mi boca.

105. «A juzgar por lo que digo, creo *esto*», Bueno, se podrían concebir circunstancias en las que estas palabras tuvieran sentido.

Y entonces uno podría decir también «Llueve y no lo creo», o «Me parece que mi ego cree esto, pero no es así». Para ello, uno tendría que

figurarse un comportamiento que indicara que dos seres hablan por mi boca.

106. La línea está ya en la *suposición* de modo distinto al que tú piensas. En las palabras «Supongamos que yo crea…» ya presupones toda la gramática de la palabra «creer», el uso habitual que tú dominas. —No presupones cómo están las cosas que se te presentan, por así decir, mediante una imagen visual, de modo que pudieras pegar luego a esta suposición una aserción distinta a la habitual. —No sabrías ni por asomo lo que estás presuponiendo (es decir, qué es lo que se sigue, por ejemplo, de una suposición), si no estuvieras ya acostumbrado al uso de «creer».

107. Piensa en la expresión «Digo que…», por ejemplo, en «Digo que hoy va a llover», que simplemente equivale a la aserción «Va a…». «El dice que va a…» significa, más o menos, «El cree que va a…». «Supongamos que yo digo…» *no* significa: Supongamos que hoy va a…

108. Aquí entran en contacto diversos conceptos y prosiguen juntos un trecho del camino. No hay que creer pues que todas las líneas sean *círculos*[317].



109. Considera también la proposición impropia: «Puede que esté lloviendo; pero no llueve».

Y aquí hay que guardarse de decir: «Puede que esté lloviendo» quiere decir en realidad: creo que va a llover. —¿Por qué a la inversa esto no debería decir aquello?

110. No consideres la aserción titubeante como aserción del titubeo.

XI

111. Dos usos de la palabra «Ver».

Uno: «¿Qué ves allí?». —«Veo *esto*» (sigue a continuación una descripción, un dibujo, una copia). Otro: «Veo una semejanza entre estas dos caras» —aquel a quien se lo comunico puede ver las caras tan claramente como yo mismo.

Lo relevante: La diferencia categorial de ambos ‘objetos’ de ver.

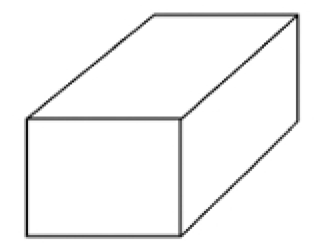
112. Uno podría copiar exactamente ambas caras; el otro, discernir en ese dibujo la semejanza que no vio el primero.

113. Observo una cara, y de repente me percato de su semejanza con otra. *Veo* que no se ha transformado; y, sin embargo, la veo distinta. A esta experiencia la denomino «el discernir un aspecto[318]».

114. Sus *causas* interesan a los psicólogos.

115. A nosotros nos interesa el concepto y su posición entre los conceptos de la experiencia.

116. Podríamos suponer que, en varios pasajes de un libro, por ejemplo, de un libro de texto, apareciera la ilustración

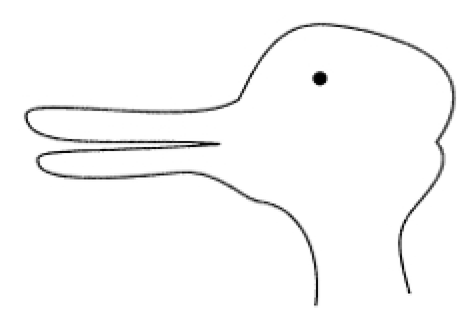


En el texto correspondiente se habla cada vez de algo distinto: una vez, de un cubo de cristal; otra vez, de una caja abierta vuelta boca abajo; otra, de una estructura de alambre que tiene esta forma; otra, de tres tablas que forman una esquina de una habitación. El texto interpreta cada vez la ilustración.

Pero también podemos *ver* la ilustración unas veces como una cosa, otras veces, como otra. —Así pues, la interpretamos, y la *vemos*, tal como la *interpretamos*.

117. A esto se quisiera responder quizá: La descripción de la experiencia inmediata, de la vivencia visual, mediante una interpretación es una descripción indirecta. «Veo la figura como una caja» significa: tengo una determinada vivencia visual que por experiencia sé que acompaña a la interpretación de la figura como caja, o el contemplar[319] una caja. Pero si significara esto, entonces yo tendría que saberlo. Yo tendría que poderme referir a la vivencia directa y no solo indirectamente. (Así como no debo hablar necesariamente del rojo como del color de la sangre).

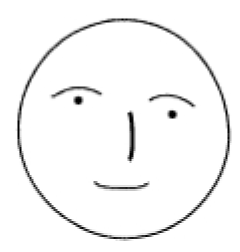
118. La siguiente imagen, que he obtenido de Jastrow[320], se llamará en las observaciones que siguen la cabeza-C-P[321]. Se la puede ver como cabeza de conejo o como cabeza de pato.



Y tengo que hacer una distinción entre el Ver continuo' de un aspecto y el 'iluminar' un aspecto[322].

Puede que me hubiera sido mostrada la imagen, y que yo nunca hubiera visto en ella otra cosa que un conejo.

119. En este punto es útil introducir el concepto de objeto figurativo. Una 'cara figurativa', por ejemplo, sería la imagen



En cierta relación, me comporto con respecto a ella como con una cara humana. Puedo estudiar su expresión, reaccionar ante ella como ante la expresión de un rostro humano. Un niño puede hablarle a la imagen humana o a la imagen animal, tratarla como se trata a las muñecas.

120. Así pues, desde el principio podría ver simplemente la cabeza-C-P como imagen de conejo. Es decir, si me preguntan «¿Qué es esto?» o «¿Qué ves ahí?», yo habría respondido: «Una imagen de conejo». Si se me hubiera preguntado a continuación qué era eso, yo lo hubiera explicado señalando imágenes de conejos, quizá conejos reales, hubiera hablado de la vida de los animales o lo habría imitado.

121. A la pregunta «¿Qué ves allí?» no hubiera respondido: «Ahora lo veo como una imagen de conejo». Sencillamente hubiera descrito la percepción; justamente como si mis palabras hubieran sido «Allí veo un círculo rojo». —

No obstante, otro hubiera podido decir de mí: «Ve la figura como imagen-C».

122. Decir, «Veo ahora esto como…» hubiera tenido tan poco sentido para mí como decir al ver un cuchillo y un tenedor: «Ahora lo veo como cuchillo y tenedor». Esta expresión no se comprendería. —Como tampoco esta: «Esto es ahora para mí un tenedor», o «Esto también puede ser un tenedor».

123. Asimismo, lo que se reconoce en la mesa *como* cubiertos tampoco se ‘*considera*’ cubiertos; como tampoco al comer generalmente intentamos o nos esforzamos por mover la boca.

124. A quien dice, «Ahora es para mí una cara» se le puede preguntar: «¿A qué transformación aludes?».

125. Veo dos imágenes; en una, la cabeza-C-P rodeada de conejos, en la otra, de patos. No me percato de la igualdad. ¿Se *sigue* de ahí que en ambos casos *veo* algo distinto? —Nos da una razón para usar aquí esta expresión.

126. «¡Lo veía muy distinto, nunca lo hubiera reconocido!». Bien, esto es una exclamación. Y también tiene una justificación.

127. Nunca se me hubiera ocurrido sobreponer las dos cabezas de esta manera, compararlas *así*. Pues sugieren otro modo de comparación.

La cabeza vista *así* no tiene la menor semejanza con la cabeza vista *así* —aunque son congruentes.

128. Me muestran una imagen de conejo y me preguntan, ¿qué es esto?; digo «Esto es un C». No «Esto es ahora un C». Notifico mi percepción. —Me muestran la cabeza-C-P y me preguntan lo que es; entonces *puedo* decir «Esto es una cabeza-C-P». Pero también puedo reaccionar de manera muy distinta a la pregunta. —La respuesta de que es una cabeza-C-P es nuevamente la notificación de la percepción; la respuesta «Ahora es un C» no lo es. Si yo hubiera dicho «Es un conejo», entonces se me habría escapado la ambigüedad y habría informado sobre la percepción.

129. El cambio de aspecto. «¡Pero tu dirías que la imagen se ha transformado ahora completamente!».

Pero ¿qué es lo que es distinto?: ¿mi impresión? ¿Mi actitud? —¿Puedo decirlo? *Describo* la transformación como una percepción, tal como si el objeto se hubiera transformado completamente ante mis ojos.

130. «Pues bien, ahora veo *esto*», podría decir yo (por ejemplo, señalando otra imagen). Es la forma de informar de una nueva percepción.

La expresión del cambio de aspecto es la expresión de una *nueva* percepción, junto con la expresión de la percepción inalterada.

131. De repente veo la solución de un cuadro enigmático[323]. Donde antes estaban unas ramas, ahora está una forma humana. Mi impresión visual se ha transformado y me doy cuenta ahora de que no solo tenía color y forma, sino también una ‘organización’ muy específica. —Mi impresión visual se ha transformado; —¿cómo era antes; cómo es ahora? —Si lo *re*presento[324] mediante una copia exacta —¿y acaso no es esto una buena representación? —entonces no se ve ninguna transformación.

132. Y no vayas a decir solo «Mi impresión visual no es el *dibujo* pues; es *esto* —lo que no puedo mostrar a nadie». —Por supuesto que no es el dibujo, pero tampoco es nada de la misma categoría que yo porte en mí.

133. El concepto de 'figura interna' es engañoso, pues el modelo para este concepto es la 'imagen *externa*'; y, sin embargo, los usos de estos términos conceptuales no son más similares entre sí que los de «cifra» y «número». (En efecto, si alguien quisiera llamar al número la 'cifra ideal', podría producir con ello un desconcierto parecido).

134. Si alguien compone la 'organización' de la impresión visual mediante colores y formas, parte de que la impresión visual es un objeto interno. Este objeto resulta ser, por supuesto, un absurdo; una construcción extrañamente indeterminada. Ya que la semejanza con la imagen ha sido perturbada pues.

135. Si sé que hay distintos aspectos del esquema cúbico, para averiguar lo que ve la otra persona, puedo inducirla a que, además de la copia, haga un modelo de lo visto, o puedo mostrárselo; incluso si *él* no sabe de ninguna manera para qué exijo dos explicaciones.

Sin embargo, en el cambio de aspecto se desplaza. La única expresión posible de la vivencia es ahora lo que antes mediante la copia parecía ser, o incluso era, una especificación inútil.

136. Y basta todo esto para descartar la comparación de la 'organización' con color y forma en la impresión visual[325].

137. Cuando vi la cabeza-C-P como C, entonces vi: estas formas y colores (las reproduzco exactamente) —y además algo así como: entonces señalo a una cantidad de diferentes imágenes de conejos. —Esto muestra la diversidad de los conceptos.

El 'ver como…' no pertenece a la percepción. Y por ello es como una visión e irremisiblemente no es una visión.

138. Miro a un animal; se me pregunta: «¿Qué ves?». Respondo: «Un conejo». —Veo un paisaje; de repente corretea un conejo. Exclamo «¡Un conejo!».

Ambas, la declaración y la exclamación, son expresiones de la percepción y de la vivencia visual. Pero la exclamación lo es en un sentido distinto a la declaración. Se nos escabulle. —Se comporta con la vivencia de modo parecido como el grito con el dolor.

139. Pero como es la descripción de una percepción, también se la puede llamar expresión de un pensamiento. —Quien contempla el objeto, no tiene por qué pensar sobre él; pero quien tiene la vivencia visual cuya expresión es la exclamación, *piensa* también en aquello que ve.

140. Y por eso, la iluminación del aspecto parece mitad vivencia visual, mitad, un pensamiento.

141. Alguien ve de repente un fenómeno ante sí que no reconoce (puede ser un objeto que le es familiar, pero en una posición o bajo una iluminación inusual); quizá el que no se reconozca dura solo unos segundos. ¿Es correcto: él tiene una vivencia visual distinta a la de aquel que reconoce el objeto inmediatamente?

142. ¿Acaso alguien no podría describir la forma desconocida que emerge ante él con la misma *exactitud* que yo, que estoy familiarizado con ella? ¿Y no es esta la respuesta? —En efecto, en general no será así. También sonará su descripción completamente distinta. (Por ejemplo, yo diré «El animal tenía orejas largas» —él: «Allí había dos largos apéndices», y seguidamente los dibuja).

143. Me encuentro con alguien, a quien no había visto desde hacía años; lo veo claramente, pero no lo reconozco. De repente lo reconozco, veo en su cara trasformada la anterior. Creo que ahora lo retrataría de manera distinta, si supiera pintar.

144. Si ahora reconozco a mi conocido entre la multitud, después de haber estado mirando quizá largo tiempo en su dirección —¿es esto un ver especial? ¿Es un ver y pensar? ¿O una fusión de ambos? —¿cómo quisiera decir aproximadamente?

La pregunta es: ¿*Por qué* se quiere decir esto?

145. La misma expresión, que también es una declaración de lo visto, es ahora exclamación del reconocimiento.

146. ¿Cuál es el criterio de la vivencia visual? —¿Cuál debe ser el criterio? La representación de ‘lo que se verá’.

147. El concepto de representación de lo visto, así como el de copia, es muy flexible, y *con él* el concepto de lo visto. Ambos están estrechamente conectados. (Y esto *no* significa que sean similares).

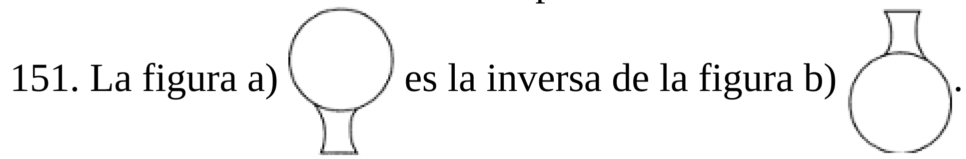
148. ¿Cómo se nota que las personas *ven* espacialmente? —Le pregunto a alguien cómo es el terreno (allí) que él puede divisar. «¿Es *así*? (se lo muestro con la mano). —«Sí». —«¿Cómo lo sabes?». —«No hay niebla, lo veo con toda claridad»—. No se proporcionan razones para la *conjetura*. Nos es únicamente natural representar espacialmente lo que vemos; mientras que para una representación plana, ya sea mediante dibujos o palabras, se requiere entrenamiento y una instrucción especial. (La singularidad de los dibujos infantiles).

149. ¿Ve alguien una sonrisa, que no reconoce como sonrisa, que no comprende como tal, diferente, de aquel que la comprende? —La imita, por ejemplo, distinta.

150. Sostén invertido el dibujo de una cara y no podrás reconocer la expresión de la cara. Quizá puedas ver que sonríe, si bien no *cómo* sonríe exactamente. No puedes imitar la sonrisa o describir su carácter más exactamente.

Y, sin embargo, la imagen invertida puede que represente con la máxima exactitud la cara de una persona.

151. La figura a) es la inversa de la figura b).



La figura c) es la inversa de la figura d).

Pero entre mi impresión de c y d existe una diferencia distinta —quisiera decir— al de la diferencia entre las de a y b . d parece, por ejemplo, más ordenada que c. (Compárese con una observación de Lewis Carroll[326]). d es fácil de copiar, c más difícil.

152. Piensa que la cabeza-C-P está escondida en una maraña de líneas. De repente la descubro en la imagen, y por cierto simplemente como cabeza de

conejo. Más tarde miro la misma imagen y observo la misma línea, pero como pato, y en ese caso todavía no tengo por qué saber que en ambos casos se trataba de la misma línea. Si más tarde veo que el aspecto cambia —¿puedo decir que en tal caso los aspectos C y P se ven de manera completamente distinta a como los vi cuando los reconocí por separado en la maraña de trazas? No.

Pero el cambio genera un asombro que no suscitó el conocimiento.

153. Si alguien busca en una imagen (1) otra imagen (2) y entonces la encuentra, entonces ve (1) de un modo nuevo[327]. No solo puede dar de ella un nuevo tipo de descripción, sino que aquel darse cuenta fue una nueva vivencia visual.

154. Pero no tiene por qué acontecer que él quiera decir: «¡La figura (1) parece ahora completamente distinta; no tiene ni siquiera la menor semejanza con la anterior, aunque es congruente con ella!».

155. Aquí hay un sinnúmero de fenómenos emparentados juntos y de conceptos posibles.

156. ¿Es pues la copia de la figura una descripción *incompleta* de mi vivencia visual? No. —Depende de las circunstancias el que sean necesarias determinadas distinciones más detalladas, y cuáles sean necesarias. —*Puede* ser una descripción incompleta; si queda pendiente una pregunta.

157. Naturalmente, se puede decir: Hay ciertas cosas que caen tanto bajo el concepto de ‘imagen de conejo’ como bajo el de ‘imagen de pato’. Y una cosa así es una imagen, un dibujo. —Pero la *impresión* no es a la vez la de una imagen de pato y la de una imagen de conejo.

158. «Lo que realmente veo tiene que ser lo que se produce en mí por el efecto del objeto». —Lo que se produce en mí es pues una especie de reproducción, por caso, algo que uno mismo puede intuir[328], que podría tener ante sí; casi algo así como una *materialización*[329].

Y esta materialización es algo espacial y tiene que ser descrita totalmente mediante conceptos espaciales. Por ejemplo, puede sonreír (cuando es una cara), pero el concepto de cordialidad no pertenece a su

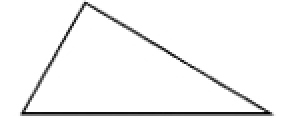
representación, sino que es *ajeno* a esta representación (aunque le puede servir).

159. Si me preguntas lo que he visto, entonces pueda elaborar quizá un esbozo que lo muestre; pero en la mayoría de los casos no podré recordar en la mayoría de los casos cómo se ha ido transformando mi mirada.

160. El concepto Ver' produce una impresión confusa. Justamente, así es él. —Miro el paisaje; mi mirada divaga, veo toda clase de movimientos claros y borrosos; *esto* se me queda gravado claramente, *aquello* solo de manera muy borrosa. ¡Cuán fragmentario se nos puede aparecer lo que vemos! ¡Y ahora fíjate en lo que significa «descripción de lo visto»! —Pero esto es justamente lo que se denomina una descripción de lo visto. No hay *un genuino* caso ajustado, de una descripción así —y el resto es justamente borroso, requiere todavía de aclaración, o simplemente hay que barrerlo al rincón como basura.

161. Aquí nos enfrentamos a un enorme peligro: querer hacer sutiles distinciones. —Es parecido a cuando queremos explicar el concepto de cuerpo físico a partir de lo 'realmente visto'. —Más bien hay que *aceptar* el juego de lenguaje cotidiano, y las representaciones *falsas* han de ser caracterizadas como tales. El juego de lenguaje primitivo que se le enseña al niño no requiere justificación alguna; los intentos de justificación requieren ser rechazados.

162. Considérese como ejemplo los aspectos del triángulo. El triángulo



puede verse como: oquedad triangular, como cuerpo, como dibujo geométrico; en pie sobre su base, colgado de su punta; como montaña, como cuña, como flecha o indicador; como un cuerpo caído, que (por ejemplo) debería estar en pie sobre el cateto más corto, como medio paralelogramo, y otras diferentes.

163. «Una vez puedes pensar en *esto*, otra vez en *aquello*; una vez lo puedes ver como *esto*, otra como *aquello*; y, entonces, una vez lo verás *así*, otra *así*». —¿Pero *cómo*? No hay ninguna especificación adicional.

164. ¿Pero cómo es posible que se *vea* una cosa de acuerdo con una *interpretación*:? —La pregunta lo presenta como un hecho extraño; como si aquí se hubiera forzado algo a tomar una forma que en realidad no encaja[330]. Pero aquí no ha habido ninguna presión ni forzamiento.

165. Cuando parece que para una forma no hay lugar entre otras formas, entonces tienes que buscarla en otra dimensión. Si aquí no hay ningún lugar, entonces lo hay precisamente en otra dimensión.

(En este sentido, tampoco hay lugar en la línea de números reales para los números imaginarios. Y esto significa pues que la aplicación del concepto de número imaginario es más desigual que la del real, más de lo que manifiesta la contemplación de los *cálculos*. Hay que descender a las aplicaciones, entonces encuentra aquel concepto un lugar distinto, por así decir, *insospechado*).

166. ¿Cómo sería esta explicación: «Puedo ver algo como *aquello* de lo que puede ser una imagen»?

Esto significa pues que los aspectos son, en el cambio de aspecto, *aquellos* que, en ciertas circunstancias, la figura podría tener *permanentemente* en una imagen.

167. Un triángulo puede *estar de pie* efectivamente en una pintura; en otra, colgando; en una tercera re-presentar algo que ha caído. —De tal modo que yo, el espectador, no digo «Esto también puede re-presentar algo que se ha caído», sino «el vaso se ha caído *y* se ha hecho añicos». Así reaccionamos ante la imagen.

168. ¿Podría decir cómo tiene que estar compuesta una imagen para producir este efecto? No. Hay, por ejemplo, modos de pintar que a mí no me comunican nada de esta manera inmediata, pero sí a otras personas. Creo que aquí tienen algo que decir el hábito y la educación.

169. ¿Qué significa, pues, que yo ‘*veo pender*’ la esfera en la imagen? ¿Consiste simplemente en que esta descripción es para mí la más inmediata, la más implícita? No; esto lo podría ser por diversas razones. Podría ser, por ejemplo, la tradicional.

¿Pero cuál es la expresión de que yo, por ejemplo, no comprenda la imagen así (sé lo que *debe* re-presentar), sino que la *veo* así? —Una expresión tal es: «La esfera parece en suspensión», «Se la ve suspensa», o también, con un tono de voz especial, «¡está suspendida!».

Esta es, pues, la expresión de la consideración[331]. Pero no se usa como tal.

170. Aquí no nos preguntamos cuáles son las causas ni qué produce esta impresión en un caso particular.

171. ¿Y *es* una impresión particular? —«Pero veo algo *distinto* cuando veo que la esfera pende que cuando la veo simplemente ahí tendida». —Esto significa en realidad: ¡Esta expresión está justificada! (Pues, tomada literalmente, solo es una repetición).

(Y sin embargo, mi impresión tampoco es la de una esfera realmente colgante. Hay variedades del Ver espacial’. La espacialidad de una fotografía y la espacialidad de lo que vemos a través de un estereoscopio).

172. «¿Y es realmente otra impresión?». —Para responder a esto, quisiera preguntarme si realmente existe algo distinto en mí. Pero ¿cómo me puedo convencer de *ello*? —*Describo* diferente lo que veo.

173. Ciertos dibujos se ven siempre como figuras en el plano, otros, a veces, o siempre también, como espaciales.

Se quisiera decir ahora: La impresión visual de los dibujos vistos espacialmente es espacial; para el esquema de un cubo, por ejemplo, es un cubo. (Pues la descripción de la impresión es la descripción de un cubo).

174. Y entonces es curioso que nuestra impresión de ciertos dibujos sea la de algo plano y para otros la de algo espacial. Uno se pregunta: «¿Hasta dónde va a llegar?».

175. Cuando veo la imagen de un caballo al galope, —¿*sé* solamente a qué tipo de movimiento se refiere? ¿Es superstición que lo *vea* galopar en la imagen? —¿Y lo hace esto también mi impresión visual?

176. ¿Qué me comunica alguien que dice «Ahora lo veo como…»? ¿Qué consecuencias tiene esta comunicación? ¿Qué puedo hacer con ella?

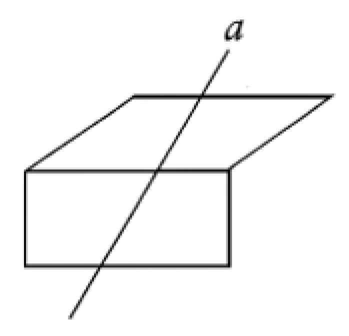
177. Las personas asocian frecuentemente los colores a las vocales. Podría ser que para algunas personas una vocal que se pronuncie reiteradamente cambie su color. Para él, *a* podría ser, por ejemplo, 'ahora azul —ahora roja'.

Podría ser que la expresión «La veo ahora como…» no signifique para nosotros más que: «Para mí, *a* es ahora roja».

(Ensamblado a observaciones fisiológicas, podría ser este cambio también relevante para nosotros).

178. Aquí se me ocurre que, en conversaciones sobre objetos estéticos, se usan las palabras: «Tienes que verlo *así*, a esto se refiere»; «Si lo ves *así*, ves dónde está el error»; «Tienes que oír este compás como apertura»; «Tienes que escuchar ese tipo de tono»; «Tienes que parafrasearlo *así*» (y esto puede referirse tanto a cuando se escucha como a cuando se toca).

179. La figura



ha de representar un intervalo convexo y ha de ser usada para explicar determinados procesos espaciales. A este fin, trazamos la recta *a* por los centros de ambas superficies. —Si alguien viera la figura espacialmente solo en ciertos momentos, y en tales casos tan pronto como intervalo

cóncavo, tan pronto como convexo, entonces podría resultarle difícil que siguiera nuestra demostración. Y si para él el aspecto plano se alternara con el espacial, entonces esto sería exactamente como si yo le mostrara durante la demostración objetos completamente distintos.

180. ¿Qué significa que, contemplando un dibujo en geometría descriptiva, diga: «Sé que esta línea reaparece aquí, pero no puedo *verla* así»? ¿Significa simplemente que carezco de la facilidad[332] en la ejecución para realizar el dibujo, que no lo ‘domino’ correctamente? —Bueno, esa facilidad es sin duda uno de nuestros criterios. Lo que nos convence de que el dibujo se ve espacialmente es una cierta forma de ‘dominio’. Ciertos gestos, por ejemplo, que aluden a las relaciones espaciales: sutiles matices del comportamiento.

Veo que en la imagen la flecha atraviesa el animal. Le entró por el cuello y le sale por el pescuezo. La imagen es una silueta. —¿Ves la flecha —*sabes* solo que ambas piezas han de re-presentar las partes de una flecha?

(Compárese la figura de Köhler[333] de los dos hexágonos que se ensamblan).

181. «¡Esto no es ver!». —«¡Esto sí es ver!». —Ambos deben ser justificados conceptualmente.

182. ¡Esto sí es ver! ¿*En qué medida* es ver?

183. «El fenómeno nos sorprende a primera vista, pero, sin duda, se encontrará para él una explicación fisiológica»—.

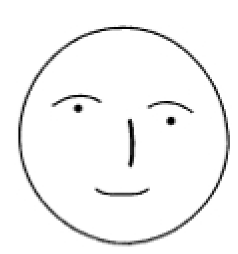
Nuestro problema no es causal, sino conceptual.

184. Si me mostraran solo por un instante la imagen del animal agujereado o la de los hexágonos que se enlazan, y yo tuviera que describirlos después, entonces *eso* sería la descripción; si lo tuviera que dibujar, produciría ciertamente una copia muy inexacta, pero esta mostraría una especie de animal atravesado por una flecha o dos hexágonos que se enlazan. Es decir: yo *no* cometería ciertos errores.

185. Lo primero que me salta a la vista ante esta imagen es: son dos hexágonos.

Ahora los contemplo y me pregunto: «¿Los veo realmente *como* hexágonos?». —¿Y, por cierto, todo el tiempo mientras que están ante mis ojos? (Suponiendo que mientras tanto no haya cambiado su aspecto). —Y yo quisiera responder: «No pienso todo el tiempo que sean hexágonos».

186. Alguien me dice: «En seguida los he visto como dos hexágonos. Sí, esto es *todo lo que* he visto». Pero ¿cómo he de entender esto? Pienso que, a la pregunta «¿Qué ves?», él hubiera respondido en seguida con esta descripción, tampoco la hubiera tratado como si fuera una de entre varias posibles. En ello se asemeja a la respuesta «Una cara», si yo le hubiera mostrado la figura



187. La mejor descripción que puedo dar de lo que me fue mostrado por un instante es *esto*:…

«La impresión fue la de un animal desbocado». Surgió, pues, una descripción bien determinada. —¿Fue esto la *visión*, o fue esto un pensamiento?

188. ¡No intentes analizar la vivencia en ti mismo!

189. También hubiera podido ser que yo viera primero la imagen como algo distinto, y me dijera luego «¡Ah, son dos hexágonos!». Por tanto, el aspecto habría cambiado. ¿Y demuestra esto que realmente yo lo *vi* como algo específico?

190. «¿Es una vivencia visual *auténtica*? La pregunta es: En qué medida lo es.

191. Aquí es *difícil* ver que se trata de designaciones conceptuales.

Un concepto se impone[334]. (No debes olvidar esto).

192. ¿Cuándo denominaría yo pues un mero saber, ninguna visión? —Por caso, si alguien operara con la imagen como con un esquema de trabajo, si lo *leyera* como un fotocalco azul[335]. (Sutiles matices del comportamiento. —¿Por qué son *importantes*? Tienen consecuencias significativas).

193. «Para mí es un animal atravesado por una flecha». Lo trato como esto; esta es mi *actitud* hacia la figura. Este es un significado de lo que se denomina una 'visión'.

194. Pero ¿puedo decir también en el mismo sentido: «Para mí estos son dos hexágonos»? No en el mismo sentido; pero sí en uno similar.

195. Debes pensar en el papel que juegan en nuestra vida las imágenes que aparecen en determinados cuadros (por oposición a los esquemas de trabajo). Y aquí no existe desde luego ninguna uniformidad.

A comparar con esto: A veces colgamos proverbios en la pared. Pero no teoremas de la mecánica. (Nuestra relación con estos dos).

196. De aquel que ve este dibujo como este animal, esperaré algo distinto que de aquel que solo sabe lo que pretende re-presentar.

197. Quizá hubiera resultado mejore esta expresión: Contemplamos la fotografía, la imagen colgada en la pared, como objeto mismo (hombre, paisaje, etc.) que se re-presenta en ellas.

198. Esto no tendría que ser así. Podríamos representarnos fácilmente a personas que no tuvieran esta relación con tales imágenes. Personas que, por ejemplo, se sintieran repelidas por las fotografías, porque una cara sin color, quizá incluso un rostro a escala reducida, les pareciera algo inhumano.

199. Si ahora digo «Contemplemos un retrato como personas», —¿cuándo y cuánto tiempo lo hacemos? ¿*Siempre* que en realidad lo vemos (y no lo vemos por caso como algo distinto)?

Yo podría afirmarlo, y con ello determinaría el concepto de la contemplación. —La cuestión es si no nos resultará relevante otro concepto

emparentado (a saber), el de un ver-así, que solo se da cuando me ocupo de la imagen como objeto (que ella re-presenta).

200. Yo podría decir: Una imagen no siempre *vive* para mí mientras la veo.

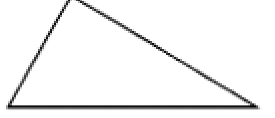
«Su imagen me sonríe desde la pared». Esto no tiene por qué hacerlo si precisamente incide mi mirada.

201. La cabeza-C-P. Se cuestiona: ¿Cómo es posible que el ojo, este *punto*, mire en esa dirección? —«¡*Ve cómo mira*!». (Y en esto uno mismo 'mira'). Pero uno no está continuamente diciendo y haciendo esto mientras contempla la imagen. ¿Y qué es este «¡Ve cómo mira!»? —¿Es la expresión de una sensación?

202. (Con todos estos ejemplos no pretendo una completitud. Ninguna clasificación de los conceptos psicológicos. Simplemente deben de poner en la situación al lector de auxiliarle de las oscuridades conceptuales)[336].

203. «Ahora lo veo como un…» va junto con «Trato de verlo como un…» o «Aún no lo puedo ver como un…». Pero no puedo intentar ver la imagen convencional de un león *como* león, como tampoco una F como esta letra. (Pero sí, por ejemplo, como una horca).

204. No te preguntes pues «¿Qué pasa *conmigo*?». —Pregunta: «¿Qué sé del otro?».

205. ¿Cómo se juega el juego: «También podría ser *esto*»? (*Esto* que también podría ser la figura —y que es como también podría ser vista— no es simplemente otra figura. Quien dice «Veo  como

podría pues referirse a cosas muy diversas).

Los niños juegan este juego. Por ejemplo dicen de una caja que ahora es una casa; y a continuación la interpretan íntegramente como una casa. Se ha urdido una invención[337].

206. ¿Y *ve* el niño la caja ahora como casa?

«Se olvida por completo de que es una caja; para él es realmente una casa». (De ello hay ciertos indicios). ¿No sería entonces correcto decir también que la *ve* como una casa?

207. Y quien pudiera jugar así, y en una situación determinada exclamara con un acento especial «¡Ahora es una casa!» —pondría énfasis en el discernimiento del aspecto[338].

208. Si yo oyera hablar a alguien sobre la imagen-C-P, y *ahora* en cierto modo sobre la expresión concreta de este rostro de conejo, entonces yo diría que él ve la imagen ahora como conejo.

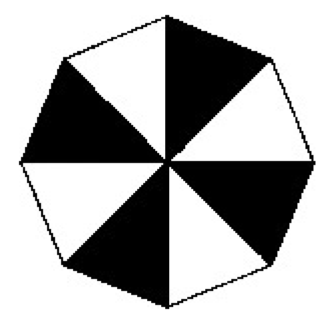
209. Pero la expresión de voz y gestos es la misma que si el objeto hubiera cambiado y se hubiera *transformado* finalmente en esto o lo otro.

Pido que me toquen un tema musical reiteradamente y cada vez a un ritmo más lento. Finalmente digo «*Ahora* es correcto», o «*Ahora* por fin es una marcha», «*Ahora* por fin es una danza». —En *este* tono también se expresa el discernimiento del aspecto.

210. 'Sutiles matices del comportamiento'[339]. —Si mi comprensión del tema se manifiesta en que lo silbo en el tono correcto, entonces esto es un ejemplo de estos sutiles matices.

211. Los aspectos del triángulo: Es como si una *representación* entrara en contacto con la impresión visual y permaneciera en contacto con ella por cierto tiempo.

212. Pero en esto se diferencian estos aspectos del aspecto cóncavo y convexo del peldaño (por ejemplo). También de los aspectos de la figura



(la llamaré «doble cruz») como cruz blanca sobre fondo negro y cruz negra sobre fondo blanco.

213. Debes tener en cuenta que las descripciones de los aspectos alternantes son en cada caso de naturaleza distinta.

214. (La tentación de decir «Lo veo *así*», señalando lo mismo al decir «lo» y «así»). Líbrate siempre del objeto privado asumiendo: está cambiando continuamente; pero tú no lo notas, porque tu memoria te engaña continuamente.

215. Aquellos dos aspectos de la doble cruz (los llamaré aspectos A) podrían ser anunciados simplemente en tanto que el espectador señalara alternativamente una cruz blanca aislada y una cruz negra aislada.

Podríamos incluso suponer que esto fuera una reacción primitiva de un niño incluso antes de que pueda hablar.

(Al señalar los aspectos A, se indica, por tanto, una parte de la figura de doble cruz. —Los aspectos C y P no se podrían describir de manera análoga).

216. Solo ‘ve los aspectos C y P’ aquel que ya tiene presentes las formas de ambos animales. No existe una condición análoga para los aspectos A.

217. Alguien puede considerar la cabeza-C-P simplemente como la imagen de un conejo, la doble cruz como la imagen de una cruz negra, pero la simple figura triangular no se puede considerar una imagen de un objeto caído. Para ver este aspecto del triángulo se requiere *capacidad imaginativa*.

218. Los aspectos A no son aspectos esencialmente espaciales; una cruz negra sobre fondo blanco no es esencialmente una cruz que tenga una superficie blanca como trasfondo. Le podríamos enseñar a alguien el concepto de cruz negra sobre un fondo en otro color sin que le mostráramos más cruces que las pintadas sobre una hoja de papel. El ‘trasfondo’ es sencillamente aquí lo que rodea la imagen de la cruz.

Los aspectos A no están conectados a posibles ilusiones de la misma manera que lo están los aspectos espaciales del dibujo de un cubo o del peldaño.

219. Puedo ver el esquema del cubo como caja —¿pero además: una vez como caja de papel y otra vez como caja de hojalata? —¿Qué debería decir si alguien me asegurara que *él* lo puede? —Puedo trazar aquí un límite conceptual.

Pero piensa en la expresión ‘*sentir*’ al contemplar una imagen. («Se siente la suavidad de este material»). (El *saber* en un sueño. «Y yo *sabía* que en la habitación estaba el…»).

220. A un *tipo* de aspectos se les podría llamar «aspectos de organización». Si cambia el aspecto, entonces se corresponden ciertas partes de la imagen que antes no se correspondían[340].

221. ¿Cómo se le enseña a un niño (por caso, a calcular). «¡Ahora une *estos* puntos!» o bien «Ahora une *estos*»? Evidentemente, «unir» o «corresponder» han de haber tenido para él originariamente un significado distinto al de *ver* algo así o así. —Y esto es una observación sobre conceptos, no sobre métodos de enseñanza.

222. En el triángulo puedo ver ahora *esto* como vértice, *esto* como línea de la base —ahora *esto* como vértice y *esto* como línea de la base. —Está claro que al escolar que apenas acaba de conocer el concepto de vértice, línea de la base, etc., las palabras «Ahora veo *esto* como vértice» aún no le puedan decir nada. —Pero esto no lo considero como proposición empírica[341].

Solo de este se diría que él lo ve ahora *así*, ahora *así*, si *es capaz* de hacer fácilmente ciertas aplicaciones de la figura.

El sustrato de esta vivencia es el dominio de una técnica.

223. ¡Pero qué extraño que esto deba ser la dependencia lógica para que alguien tenga la *vivencia*[342] de esto y esto! Después de todo, tú no dices que solo ‘tiene dolor de muelas’ quien es capaz de hacer esto y esto. —De donde se deduce que aquí no estamos ante el mismo concepto de vivencia. Es otro distinto, aunque emparentado.

224. Solo de alguien que *pueda* hacer esto y esto, que lo ha aprendido, que lo domina, tiene sentido decir que *lo* ha vivido.

Y aunque suene gracioso, debes pensar que aquí se modifica el *concepto* de visión. (Una reflexión parecida suele ser necesaria para expulsar la sensación de vértigo en la matemática).

Decimos, hacemos declaraciones, y solo *después* obtenemos una imagen de su vida.

225. ¿Pues cómo pude ver que esta postura era pusilánime antes de saber que era una postura y no la anatomía de este ser?

¿Pero no significa esto solo que yo no podría usar *este* concepto, que justamente no se refiere *solo* a lo visual, para describir lo visto? —¿No podría yo, a pesar de todo, tener un concepto puramente visual de una postura pusilánime, de una cara asustadiza?

226. Tal sería entonces comparable con los conceptos ‘tono mayor’ y ‘tono menor’, que ciertamente tienen un valor emocional, pero también se pueden usar únicamente para la descripción de la estructura percibida.

227. El epíteto «triste» aplicado a la cara marcada, por ejemplo, caracteriza el agrupamiento de marcas en un óvalo. Aplicado a las personas tiene un significado distinto (aunque emparentado). (¡Pero esto *no* significa que la expresión triste de la cara sea *parecida* al sentimiento de tristeza!).

228. Piensa también esto: rojo y verde solo los puedo ver, pero no oír — pero la tristeza, en la medida en que la puedo ver, también la puedo oír.

229. Piensa solo en la expresión «Escuché una melodía lamentosa». Y ahora la pregunta: «¿*Oyó* él el lamento?».

230. Y si respondo: «No, no lo oye; solo lo siente» —¿qué hemos adelantado con ello? Ni siquiera podemos fijar un órgano sensorial para esta ‘sensación’.

Algunos desearían responder: «¡Claro que lo oigo!». —Otros: «Realmente no lo *oigo*».

Sin embargo, se pueden constatar diferencias conceptuales.

231. Reaccionamos de manera distinta a la expresión facial que aquel que no reconoce el miedo (en el sentido *pleno* de la palabra). —Ahora bien, no quiero decir que sintamos esta reacción en los músculos y articulaciones, y que esto sea la ‘sensación’. —No, aquí tenemos un concepto modificado de *sensación*[343].

232. Se podría decir de uno que es ciego para la *expresión* facial. ¿Pero le faltaría por esta razón algo a su sentido de la vista?

Pero, naturalmente, esto no es simplemente una cuestión de fisiología. Lo fisiológico es aquí un símbolo para lo lógico.

233. Quien siente la gravedad de una melodía, ¿qué es lo que percibe? —Nada que se pudiera comunicar reproduciendo lo que se ha oído.

234. Puedo representar un símbolo de escritura cualquiera —por ejemplo — que es una letra de algún alfabeto extraño escrita con una corrección rigurosa. O bien, empero, que es una letra mal escrita; y mal escrita de algún modo u otro: por ejemplo, apresuradamente, o con la típica torpeza infantil, o con fiorituras burocráticas. Podría desviarse de la correctamente escrita de diversas maneras. —Y según el fingimiento con que yo la circunde, puedo ver diferentes aspectos. Y aquí hay un estrecho parentesco con la ‘vivencia del significado de una palabra’.

235. Es casi como si «ver el símbolo en este contexto» fuera una resonancia de un pensamiento.

Se podría decir —«Un pensamiento que resuena en la visión[344]».

236. Piensa en una explicación fisiológica de la vivencia. Sea esta: Al observar la figura, roza la vista su objeto a lo largo de una determinada trayectoria una y otra vez. La trayectoria corresponde a una forma peculiar de la oscilación de los globos oculares cuando mira. Puede suceder que un movimiento de este tipo salte de uno a otro y ambos se alternen entre sí (aspectos A). Ciertas formas de movimiento son fisiológicamente imposibles, por ello no puedo ver, por ejemplo, el cubo esquemático como

dos prismas que se atraviesan. Etc. Esta es la explicación. —«Sí, ahora sé que es una especie de *visión*». —Ahora has introducido un nuevo criterio fisiológico de la visión. Y esto puede ocultar el viejo problema, pero no resolverlo. —El propósito de esta observación era aclararnos lo que sucede cuando se nos brinda una explicación fisiológica. El concepto psicológico flota intacto sobre dicha explicación. Y la naturaleza de nuestro problema se vuelve más clara.

237. Quisiera decir que lo que aquí se discierne solo permanece mientras dura una determinada actividad con el objeto observado. («Ve cómo mira»). —'Quisiera decir' —¿Y, *es* así? —Pregúntate: «¿Cuánto tiempo me llama la atención algo?». —¿Cuánto tiempo es *nuevo* para mí?

238. En el aspecto está presente una fisonomía que después se desvanece. Es casi como si allí hubiera una cara que primero *imito*, y luego acepto sin imitar. —¿Y no es esto en realidad una explicación suficiente? —¿Pero no es demasiado?

239. «Discerní un par de minutos el parecido entre él y su padre, después no más». —Esto se podría decir cuando cambia su cara y solo se parece a su padre por breve tiempo. Pero también puede significar: después de un par de minutos su parecido ya no me llamó la atención.

240. «Después de que te llamara la atención el parecido, —¿cuánto tiempo fuiste consciente de él?». ¿Cómo se podría responder a esta pregunta?

—«Pronto dejé de pensar en él», o «De vez en cuando me volvía a llamar la atención», o «Algunas veces me pasó por la cabeza: ¡pues sí que se parecen!», o «Sin duda estuve sorprendido por el parecido durante un minuto». —Así aproximadamente parecen las respuestas.

241. Quiero plantear la pregunta: «¿Soy *siempre consciente* de la espacialidad, profundidad, de un objeto (de este armario, por ejemplo) mientras lo veo?». ¿Lo *siento*, por así decir, todo el tiempo? —Pero plantea la pregunta en tercera persona[345]. —¿Cuándo dirías que él es siempre consciente de ella? ¿Cuándo lo opuesto? —Se le podría preguntar, pues, —¿pero cómo ha aprendido a responder a esta pregunta? —El sabe lo que

significa «sentir un dolor ininterrumpidamente». Pero esto solo lo confundirá aquí (como me confunde también a mí).

Si él dice pues que es consciente de la profundidad continuamente. —¿Le creo? Y si dice que es consciente de ella solo de vez en cuando (por ejemplo, cuando habla de ella) —¿le creo *eso*? Me parecería que estas respuestas se asientan sobre un falso fundamento. —Pero es otro asunto cuando él dice que el objeto le parece a veces plano y a veces espacial.

242. Alguien me cuenta: «Miré la flor, pero pensaba en otra cosa y no tomé conciencia de su color». ¿Comprendo esto? —Me puedo imaginar un contexto con sentido; continuaría, por caso, así: «Entonces, de repente la *vi* y me percaté de que era aquella que…».

O también: «Si me hubiera vuelto, no habría podido decir qué color tenía».

«La miró sin verla». —Esto ocurre. ¿Pero cuál es el criterio para ello?

—Justamente hay diferentes casos.

243. «Ahora he mirado más la forma que el color». No te dejes engañar por tales giros en la expresión. Ante todo, no pienses «¿Qué sucede en tal caso en el ojo o en el cerebro?».

244. El parecido me llama la atención, y lo que salta a la vista se extingue. Me llamó la atención solo por unos minutos, después ya no.

¿Qué ocurrió ahí? —¿De qué me puedo acordar? Mi propia expresión facial la recuerdo, la podría imitar. Si alguien que me conozca hubiera visto mi cara, hubiera dicho: «Te ha llamado la atención ahora algo en su cara». —También me doy cuenta de lo que me digo en una ocasión, ya sea audiblemente o solo a mí. Y esto es todo. —¿Y es esto la atención? No. Esto son los fenómenos de la atención; pero ellos *son* ‘lo que ocurre’.

245. ¿Es la atención, mirar + pensar? No. Aquí se *cruzan* muchos de nuestros conceptos.

246. (Tensar’ y ‘*hablar en la* representación’ —no *digo «hablar consigo* mismo»— son conceptos distintos).

247. Al color del objeto le corresponde el color de la impresión visual (este papel secante me parece rosa, y es rosa) —la forma del objeto, la forma de la impresión visual (me parece rectangular, y es rectangular)— pero lo que percibo al discernir el aspecto no es una propiedad del objeto, es una relación interna entre él y otros objetos.

248. ¿Veo realmente cada vez algo distinto, o solo interpreto lo que veo de modo distinto? Me inclino a decir lo primero. Pero ¿por qué? —Interpretar es un pensamiento, una actuación; ver, un estado.

249. Ahora bien, los casos en los que *interpretamos* son fáciles de reconocer. Si interpretamos, hacemos hipótesis que pueden resultar falsas. —«Veo esta figura como un…» se puede verificar tan poco como (o solo en el sentido). «Veo un rojo brillante». Hay pues una similitud en el uso de «ver» en ambos contextos[346].

250. ¡No pienses que ya sabes de antemano lo que significa aquí «*estado* de la visión»! Deja que te *enseñe* el significado mediante el uso.

251. Ciertas cosas de la visión nos resultan enigmáticas, porque la totalidad de la visión no nos resulta lo bastante enigmática.

252. Quien contempla una fotografía de hombres, casas, árboles, no echa de menos en ella la espacialidad. No nos sería fácil describirla como agregado de manchas de color en el plano, pero lo que vemos en el estereoscopio parece aún espacial de otro modo.

253. (No hay nada menos elemental que veamos '*espacialmente' con dos* ojos. Si ambas imágenes visuales se funden en una, se podría esperar como resultado una borrosa).

254. El concepto de aspecto está emparentado con el concepto de representación[347]. O: el concepto 'ahora lo veo como…' está emparentado con 'ahora me represento *esto*'.

¿No requiere fantasía oír algo como variación de un tema determinado? Y, sin embargo, con ello se percibe algo.

255. «Si representas[348] esto alterado, entonces tienes lo otro». En la representación se puede llevar a cabo una demostración.

256. La visión del aspecto y la representación dependen de la voluntad[349]. Existe la orden «¡Represéntate *esto*!» y esta: «¡Ve la figura ahora *así*!»; pero no: «¡Ve ahora la hoja verde!».

257. Ahora se plantea la pregunta: ¿Podría haber personas que carecieran de la capacidad de ver algo *como algo*? —y, ¿cómo sería esto? ¿Qué consecuencias tendría esto? —¿Podría compararse este defecto con el daltonismo o con la carencia de oído absoluto? —Lo queremos denominar «ceguera para los aspectos» —y reflexionaremos en lo que podría consistir. (Una investigación conceptual).

El ciego para los aspectos no debería ver cambiar los aspectos A. ¿Pero tampoco ha de reconocer que la doble cruz contiene una cruz negra y una blanca? ¿Es decir, no podrá llevar a cabo la tarea: «Muéstrame entre estas figuras aquellas que contengan una cruz negra»? No, esto lo podrá hacer, pero no ha de decir: «¡Ahora es una cruz negra sobre un fondo blanco!».

¿Será también ciego para el parecido entre dos caras? —¿Pero entonces también para la igualdad, o para la igualdad aproximada? Esto no lo quiero determinar. (El ha de ser capaz de ejecutar órdenes del tipo «¡Tráeme algo que se parezca a *esto*!»).

258. ¿No podrá ver el esquema de un cubo como un cubo? —De ello no se deduciría nada que no pudiera reconocer como representación (por ejemplo, como esquema de trabajo) de un cubo. Pero para él no saltaría de un aspecto al otro. —Pregunta: ¿Debería ser capaz, como nosotros, de poder *tomarlo* por un cubo en ciertas circunstancias? —Si no, no se podría llamar a esto probablemente una ceguera.

El ‘ciego para los aspectos’ tendrá con las imágenes una relación decididamente distinta a la nuestra.

259. (Es fácil representarnos anomalías de *este* tipo).

260. La ceguera para los aspectos estará *emparentada* con la carencia de ‘oído musical’.

261. La relevancia de este concepto se encuentra en la conexión entre los conceptos ‘ver el aspecto’ y ‘vivencia[350] del significado de una palabra’. Pues queremos preguntar: «¿De qué se priva quien no tiene una *vivencia* del significado de una palabra?».

¿De qué se privaría, por ejemplo, quien no comprendiera el requerimiento de pronunciar la palabra ‘sino’ y comprenderla como verbo —o alguien que no sienta que cuando una palabra se pronuncia diez veces seguidas pierde para él su significado y se convierta en una mera resonancia?

262. Ante el tribunal, por ejemplo, se podría debatir la cuestión de a qué se refirió él con una palabra. Y esto se puede inferir de ciertas cuestiones de hecho. —Es una cuestión acerca de la *intención*. ¿Pero podría ser significativo de modo análogo cuestionarse qué vivencia tuvo alguien con una palabra —por ejemplo la palabra «banco»—?

263. Yo podría haber convenido con alguien un lenguaje secreto; «torre» significa banco. Le digo «¡Ve ahora a la torre!» —él me comprende y actúa en consonancia, aunque la palabra «torre» le parece extraña en este uso, no ha ‘adoptado’ todavía el significado.

264. «Cuando leo un poema, una narración, con *sentimiento*, *ocurre* sin duda algo en mí que no ocurre cuando solo leo el renglón por encima en busca de información». —¿A qué procesos estoy aludiendo? —Las oraciones *suenan* distintas. Pongo especial atención en la entonación. A veces, una palabra tiene un tono erróneo, se perfila demasiado o demasiado poco. Lo noto y mi cara lo expresa. Yo podría hablar más tarde sobre los detalles de mi conferencia, por ejemplo sobre las incorrecciones en la entonación. A veces flota una imagen, casi como una ilustración. Sí, esto parece que me ayuda a leer con la expresión correcta. Y aún podría aducir más cosas parecidas. —También puedo darle a una palabra una entonación que haga resaltar su significado de entre los demás, casi como si la palabra fuera una imagen del propósito. (Y esto, naturalmente, puede estar condicionado por la construcción del enunciado).

265. Cuando pronuncio en una lectura expresiva esta palabra, está completamente plena de su significado. —«¿Cómo es posible, si el significado de la palabra es el uso?». Bueno, mi expresión se refería a la imagen. Pero no como si yo hubiera escogido la imagen, sino que se me impuso. —Pero el uso figurativo de la palabra no puede entrar en conflicto con el originario.

266. Quizá se podría explicar por qué justamente se me depara *esta* imagen. (Piensa tan solo en la expresión y en el significado de la expresión «el término justo»).

267. Si la proposición me puede parecer como un cuadro con palabras, incluso cada una de las palabras en la oración como una imagen, entonces ya no es extraño que una palabra, pronunciada aisladamente y sin finalidad, parezca portar en sí misma un determinado significado.

268. Piensa aquí en un tipo particular de equívoco que arroja luz sobre estas cosas. —Voy a pasear con un conocido por los alrededores de la ciudad. De la conversación se desprende que yo me supongo que la ciudad está a nuestra derecha. No solo no tengo *ninguna* razón consciente para hacer esta suposición, sino que una reflexión muy elemental me podría convencer de que la ciudad se hallaba algo a la izquierda ante nosotros. A la pregunta de *por qué* me representaba la ciudad en *esa* dirección, no puedo dar ninguna respuesta de momento. No tenía ninguna razón para creerlo. Aunque no tenía ninguna razón, parece que veo ciertas causas psicológicas. A decir verdad, se trata de ciertas asociaciones y recuerdos. Por ejemplo, estos: caminábamos a lo largo de un canal, y una vez, antaño, bajo circunstancias parecidas, también seguí otro, y la ciudad se hallaba entonces a la derecha. —Yo podría tratar de encontrar psicoanalíticamente[351] las causas de mi convicción injustificada.

269. «¿Pero qué clase de vivencia extraña es esta?». —No es, por supuesto, más extraña que cualquier otra; solo que es de otro tipo que las vivencias que consideramos como las más fundamentales, por caso, las impresiones sensoriales.

270. «Siento como si supiera que la ciudad está allí». —«Siento como si el nombre ‘Schubert’ coincidiera con las obras de Schubert y con su cara».

271. Puedes repetirte a ti mismo la palabra «ceder» y usarla una vez como imperativo y otra como adjetivo. Y ahora di «¡cede!» —y luego, «*¡no* cedas el sitio!». —¿Acompaña a la palabra cada vez *la misma* vivencia? —¿Estás seguro?

272. Si al auscultar sutilmente me muestra que en aquel juego tengo la vivencia de la palabra una vez *así*' otra vez *así* —¿no me mostrará también que al hablar fluidamente *no* tengo ninguna vivencia frecuentemente? —Pues lo que no está en cuestión es que yo a veces refiera, pretenda, una vez *así*, otra vez *así*, y luego además lo explique así.

273. Pero entonces queda la pregunta de por qué en este *juego* de la vivencia de una palabra hablamos de ‘significado’ y ‘referencia’. —Esta es una pregunta de otro tipo. —Es el fenómeno característico de este juego de lenguaje el que, en *esta* situación, usamos la expresión: «habríamos proferido la palabra con *el* significado», y recogemos esta expresión de aquel otro juego de lenguaje[352].

Llámalo un sueño. No cambia nada.

274. Dados los dos conceptos de ‘graso’ y ‘magro’, ¿estarías más dispuesto a decir que el miércoles es graso y el martes magro, o bien a la inversa? (Me inclino decididamente por lo primero). ¿Tienen aquí ‘graso’ y ‘magro’ un significado distinto del usual? —Tienen un uso diferente. —¿Debería, pues, haber usado otras palabras? Ciertamente, no. —Quiero usar *estas* palabras *aquí* (con los significados habituales). —Ahora no digo nada sobre las causas del fenómeno. *Podrían* ser asociaciones provenientes de mi infancia. Pero esto es hipótesis. Sea cual sea la explicación, —la propensión subsiste.

275. Si se pregunta «¿A qué te refieres realmente aquí con ‘graso’ y ‘magro’?» —solo podría explicar el significado del modo completamente corriente. *No* lo podría mostrar con los ejemplos del martes y el miércoles.

276. Aquí se podría hablar de significado ‘primario’ y ‘secundario’ de una palabra. Solo para quien la palabra tiene aquel significado, la emplea en este.

277. Solo aquel que haya aprendido a calcular —por escrito u oralmente— puede comprender mediante este concepto de cálculo lo que es el cálculo mental.

278. El significado secundario no es un significado ‘metafórico’. Si digo «La vocal *e* es para mí amarilla», no me refiero: ‘amarilla’ con un significado metafórico —pues lo que quiero decir no lo puedo expresar de otro modo que mediante el concepto ‘amarillo’.

279. Alguien me dice: «Espérame junto al banco». Pregunta: ¿Te referiste, *al pronunciar esta palabra*, a este banco? —Esta pregunta es del tipo de esta otra: «¿Te propusiste, cuando ibas a verlo, decirle esto y lo otro?». Se refiere a un determinado momento (al momento de ir, como la primera pregunta al momento de hablar) —pero no a una *vivencia* durante ese momento. El referir no es una vivencia como tampoco la intención[353].

¿Qué las diferencia, pues, de la vivencia? —No tienen ningún contenido de la vivencia. Pues los contenidos (representaciones, por ejemplo) que los acompañan e ilustran no son lo que refieren o intentan.

280. La intención *con la cual* se actúa no ‘acompaña’ a la acción, como tampoco el pensamiento ‘acompaña’ al discurso. Pensamiento e intención no están ‘articulados’ ni ‘inarticulados’, no se pueden comparar ni a un tono en particular, que suene durante la actuación o el discurso, ni a una melodía.

281. ‘Hablar’ (ya sea en voz alta o en silencio) y ‘pensar’ no son conceptos equiparables; si bien están en íntima conexión.

282. La vivencia al hablar y la intención no tienen el mismo *interés*. (La vivencia quizá podría instruir a un psicólogo sobre la intención ‘*inconsciente*’).

283. «Ante esa palabra, ambos pensamos en él». Supongamos que cada uno nos hubiésemos dicho en silencio a nosotros mismos las mismas palabras

—y ello no significa MÁS. —¿Pero no serían estas palabras también solo un *germen*? Deben pertenecer a un lenguaje y a un contexto para ser realmente la expresión del pensamiento de aquella persona.

284. Dios, si hubiera mirado en nuestras almas, no habría podido ver allí de quién estábamos hablando.

285. «¿Por qué me has mirado ante esta palabra, has pensado en…?». —Hay pues una reacción en este momento y ella se explica por las palabras «Pensé en…» o «De repente me acordé de…».

286. Con esa expresión te refieres al momento de hablar. Hay una diferencia entre referirse a este o a aquel momento.

La mera explicación de las palabras no se refiere a un acontecimiento en el momento de la pronunciación.

287. El juego de lenguaje «Me refiero (o me referí) a *esto*» (aclaración posterior) es completamente distinto de este: «Sin embargo pensé en…». *Esto* está emparentado con: «Me recordó a…».

288. «Hoy me he acordado ya tres veces de que tengo que escribirle». ¿Qué relevancia tiene lo que sucedió en mí? —¿Pero, por otra parte, qué importancia, qué interés tiene el informe mismo? —Permite ciertas conclusiones.

289. «Con estas palabras me vino a la memoria él». —¿Cuál es la reacción primitiva con la que empieza el juego de lenguaje? —que luego se puede trasladar a estas palabras. ¿Cómo es que las personas usan estas palabras?

La reacción primitiva pudo ser una mirada, un gesto, pero también una palabra.

290. «¿Por qué me miraste y agitaste la cabeza?». —«Quise darte a entender que tú…». Esto no pretende expresar una regla de un gesto, sino el propósito de mi acción.

291. El referir no es un proceso que acompañe a esta palabra. Pues ningún *proceso* podría tener las consecuencias del referir.

(De manera similar se podría decir, creo: Un cálculo no es un experimento, pues ningún experimento podría tener las consecuencias específicas de una multiplicación).

292. Hay importantes procesos concomitantes del hablar, que suelen faltar en el hablar sin pensar[354] y que lo caracterizan. Pero *ellos* no son el pensamiento.

293. «¡Ahora ya lo sé!». ¿Qué ocurrió ahí? —¿*No* lo sabía cuando aseguré que ahora ya lo sabía?

Lo ves erróneamente.

(¿Para qué sirve la señal?).

¿Y podría llamarse al ‘saber’ un acompañamiento de la exclamación?

294. La cara familiar de una palabra, la sensación de que recogió en sí su significado, de que es la viva imagen de su significado, —podría haber personas a quienes todo eso fuera ajeno. (Les faltaría la afinidad de sus palabras). —¿Y cómo se manifiestan estos sentimientos entre nosotros? —En como escogemos y valoramos las palabras.

295. ¿Cómo encuentro la palabra ‘correcta’? ¿Cómo escojo entre las palabras? Es como si a veces las comparara según finos contrastes del olor: *esta* es demasiado…, *esta* demasiado…, —*esta* es la correcta. —Pero no siempre tengo que juzgar, explicar; a menudo podría solo decir: «Sencillamente no concuerda». Estoy insatisfecho, sigo buscando. Finalmente llega una palabra: «¡*Esta* es *!*» *A veces* puedo decir por qué. Este es el aspecto que tiene aquí el buscar, y asimismo el descubrir.

296. ¿Pero no ‘viene’ la palabra que se te ocurre de un modo algo especial? ¡Pon atención! —El poner estricta atención no me sirve. Solo podría descubrir, pues, lo que *ahora* acontece en *mí*

¿Y cómo podría yo siquiera agudizar el oído precisamente ahora? Debería esperar hasta que se me ocurriera de nuevo una palabra. Pero lo extraño es que parece como si yo no tuviera que esperar la ocasión, sino que pudiera exhibírmela a mí mismo, aunque no acaeciera realmente… ¿Y cómo? —*Jugando*. —¿Pero *qué* puedo averiguar de este modo? ¿Qué es lo

que imito? —Fenómenos concomitantes característicos. —Principalmente: gestos, muecas, tono de la voz.

297. Sobre una sutil diferencia estética puede decirse *mucho* —esto es importante. —La primera expresión puede ser por supuesto: «*Esta* palabra es apropiada, *esta* no» —o algo parecido. Pero luego se puede discutir todas las conexiones extensamente ramificadas que establece cada una de las palabras. Justamente *no* se acaba todo con el primer juicio, pues lo que decide es el *campo* de una palabra.

298. «Tengo la palabra en la punta de la lengua». ¿Qué ocurre en tal caso en mi conciencia? Eso no es nada relevante. Lo que ocurrió, no se refería a aquella expresión. Lo más interesante es averiguar lo que ocurría en mi comportamiento. —«Tengo la palabra en la punta de la lengua» dice: se me escapa la palabra que corresponde aquí, espero encontrarla pronto. Por lo demás, esa expresión verbal no hace más que expresar un cierto comportamiento mudo.

299. James quiere realmente decir[355]: «¡Que asombrosa vivencia! La palabra aún no está ahí, y sin embargo en cierto sentido ya está ahí —o hay algo ahí que solo *puede* crecer para ser esa palabra». —Pero esto no es ninguna vivencia. *Interpretada* como vivencia parece, por cierto, extraña. Al igual que la intención interpretada como acompañante de la acción, o también −1 como número cardinal.

300. Las palabras «Lo tengo en la punta de la lengua» son tan poco la expresión de una vivencia como esta: «¡Ahora sé cómo seguir!». —Las usamos en *ciertas situaciones* y están envueltas de un comportamiento de tipo especial, y también de algunas vivencias características. En particular, suelen ir seguidas del *hallazgo* de la palabra. (Pregúntate: «¿Cómo sería si las personas *nunca* hallaran la palabra que tienen en la punta de la lengua?»).

301. El hablar en silencio, ‘interno’[356] no es un fenómeno medio escondido, como si uno lo percibiera a través de un velo. No está escondido *suficientemente*, pero su concepto nos puede confundir fácilmente, pues recorre un largo trayecto firmemente al lado del concepto de proceso ‘externo’, aunque sin solaparse con él.

(La cuestión de si en el habla interna se inervan[357] los músculos de la laringe, y algo similar, puede ser de gran interés, pero no para nuestra investigación).

302. El íntimo parentesco del ‘habla interna’ con el ‘habla’ se expresa en que se puede comunicar audiblemente lo que se habló internamente, y que al habla interna la puede *acompañar* una acción externa. (Puedo cantar internamente, o leer en silencio, o calcular mentalmente, y en esto seguir un ritmo con la mano).

303. «¡Pero el habla interna es después de todo una cierta actividad que debo aprender!». Quizá; ¿pero qué es aquí ‘hacer’ y qué es ‘aprender’?

¡Deja que te enseñen el significado de las palabras mediante sus usos! (Análogamente se puede decir frecuentemente en la matemática: Deja que la *prueba* te enseñe *lo que* se probó).

304. «Así, pues, ¿no calculo yo *realmente* cuando calculo mentalmente?». —¡Tú distingues también el cálculo mental del cálculo perceptible! Pero solo puedes aprender lo que es "calcular mentalmente’ en tanto qué aprendes lo que es ‘calcular’; solo puedes aprender a calcular mentalmente al aprender a calcular.

305. Podemos hablar muy ‘claramente’ cuando representamos, cuando reproducimos el tono de las frases mediante el susurro (con los labios cerrados). También ayudan los movimientos de la laringe. Pero lo más curioso es justamente que entonces *oímos* el discurso en la representación y no solo *sentimos*, por así decir, su esqueleto en la laringe. (Pues eso, permitiría pensar que las personas calcularían en silencio con movimientos de la laringe, así como podemos calcular con los dedos).

306. Una hipótesis como la de que, en el habla interna, ocurre esto y lo otro en nuestro cuerpo es de interés para nosotros solo en la medida en que nos muestra un uso posible de la expresión «Me dije a mí mismo…»; muestra precisamente que se infiere de la expresión al proceso fisiológico[358].

307. El que aquello que el otro habla internamente me esté oculto radica en el *concepto* ‘hablar internamente’. Solo que «oculto» es aquí la palabra errónea; pues si a mí me está oculto, entonces a él mismo le debería ser

evidente, *él* debería *saberlo*. Pero él no lo ‘sabe’, solo la duda que para mí existe, no existe para él.

308. «Lo que alguien se dice a sí mismo en su interior me está oculto» podría significar por supuesto también que, por lo general, no lo puedo *adivinar*, ni tampoco (como sería posible) leerlo, por ejemplo, a partir de los movimientos de su laringe.

309. «Sé lo que quiero, deseo, creo, siento…» (y así sucesivamente a través de todos los verbos psicológicos) es, o bien, un sinsentido de filósofos; o bien, *no* un juicio *a priori*[359].

310. «Sé…» puede referirse a «No dudo…» —pero no significa que las palabras «yo dudo…» sean *carentes de sentido*, que la duda esté excluida lógicamente.

311. Decimos «Yo sé» cuando también podemos decir «Yo creo» o «yo supongo»; cuando se puede convencer de algo. (Pero quien me objete que a veces decimos «¡Sin embargo, tengo que saber si siento dolor!», «Solo tú puedes saber lo que sientes» y análogos, debe tomar en consideración las ocasiones y la finalidad de estos modos de hablar. «¡Guerra es guerra!» tampoco es un ejemplo del principio de identidad[360]).

312. Podemos pensar el caso en que yo me *podría* convencer de que tengo dos manos. Pero normalmente *no* puedo. «Pero basta con que las pongas delante de tus ojos». —Si *ahora* dudo de que yo tenga dos manos, entonces tampoco tengo por qué confiar en mis ojos. (Igualmente podría preguntarle a mi amigo).

313. Por eso guarda relación, por ejemplo, que el enunciado «La tierra ha existido desde hace millones de años» tiene un sentido más claro que: «La tierra ha existido en los últimos cinco minutos». Pues, a quien asevere lo último, yo le preguntaría: «¿A qué observaciones se refiere este enunciado; y cuáles lo imposibilitarían?» —mientras que yo sé a qué área del pensamiento y a qué observaciones corresponde la primera proposición.

314. «Un niño recién nacido no tiene dientes». —«Un ganso no tiene dientes». —«Una rosa no tiene dientes». —¡Esto último —se dice— es evidentemente verdadero! Más seguro, incluso, que el que un ganso no tenga ninguno. —Y, sin embargo, no está tan claro. Pues ¿dónde habría de tener dientes la rosa? El ganso no tiene ninguno en su mandíbula. Y,

naturalmente, tampoco tiene ninguno en las alas, pero a eso no se refiere nadie que diga que no tiene dientes. —Como si se dijera: la vaca rumia su alimento y después abona con ello la rosa, por tanto la rosa tiene dientes en el hocico de un animal. Esto no sería absurdo porque no sepamos de antemano dónde se podrían buscar los dientes en la rosa. ((Nexo con 'dolores en el cuerpo del otro'[361])).

315. Yo puedo saber lo que el otro piensa, no lo que yo pienso.

Es correcto decir «Yo sé lo que piensas», y falso: «Yo sé lo que pienso». (Toda una nube de filosofía, condensada en una gotita de gramática).

316. «El pensamiento humano sucede en el interior de la conciencia en una reclusión ante sí[362] tal que comparada con cualquier reclusión física se consideraría un yacer-a-la-vista[363]».

Si hubiera personas que siempre pudieran leer los soliloquios silenciosos de los demás —por caso, observando la laringe—, ¿estarían también inclinadas a usar la imagen de la reclusión completa?

317. Si me hablara en voz alta a mí mismo en una lengua que los presentes no comprendieran, entonces mis pensamientos les estarían ocultos.

318. Supongamos que hubiera una persona que siempre adivinara correctamente lo que yo me digo a mí mismo en el pensamiento. (Es indiferente cómo lo logra). ¿Pero cuál es el criterio para determinar que lo adivina *correctamente*? Bueno, yo soy un hombre que ama la verdad y confieso que lo ha adivinado correctamente. —Pero ¿no me podría equivocar, no me podría engañar mi memoria? ¿Y no podría ser siempre así cuando expreso —sin mentir— lo que he pensado para mis adentros? —Pero parece que no importa en absoluto 'lo que ha ocurrido en mi interior'. (Aquí desarrollo una construcción auxiliar).

319. La verdad de la *confesión* de que he pensado esto y lo otro depende de los criterios, no de la *descripción* veraz de un proceso. Y la importancia de la confesión verdadera no radica en que se reproduzca un proceso correctamente seguro. Más bien radica en las consecuencias especiales que se pueden sacar de una confesión, cuya verdad está garantizada mediante los criterios especiales de la *veracidad*.

320. (Supongamos que los sueños nos pudieran proporcionar datos importantes sobre el que sueña; entonces, lo que proporcionaría la explicación sería el relato veraz de los sueños. La pregunta de si al que sueña le engaña su memoria cuando relata el sueño al despertar, no se puede plantear, a menos que introdujéramos un criterio completamente nuevo para la 'concordancia' del relato con el sueño, un criterio que distinguiera en este caso la verdad de la veracidad).

321. Hay un juego: 'adivinar pensamientos'. Una variante del mismo sería: le comunico a A algo en una lengua que B no entiende. B debe adivinar el sentido de lo comunicado. —Otra variante: escribo una frase que el otro no puede ver. Tiene que adivinar su enunciado o su sentido. —Otra más: me pongo a reconstruir un rompecabezas; el otro no lo puede ver, pero de vez en cuando adivina mis pensamientos y los expresa. Dice, por ejemplo: «¡Dónde está esta pieza!». —«¡*Ahora* sé cómo encajan!»—. «No tengo ni idea de lo que pertenece aquí». —«El cielo es siempre lo más difícil», etc. —en esto *yo* no tengo por qué estar hablándome a mí mismo ni en voz alta ni en silencio.

322. Todo esto sería adivinar pensamientos; y si esto realmente no ocurre, no por ello se supone que el pensamiento esté más escondido que el evento físico que no se percibe.

323. «Lo *interno* nos está oculto». —El futuro nos está oculto. —¿Pero piensa así el astrónomo cuando calcula un eclipse solar?

324. Cuando veo a alguien revolcarse de dolores, por una causa manifiesta, no pienso nada de él: pero sus sentimientos me están ocultos.

325. También decimos de una persona que nos es transparente. Pero para estas consideraciones es relevante que una persona pueda ser un completo enigma para otra. Eso se experimenta cuando se llega a un país extraño con tradiciones completamente extrañas; e incluso cuando se domina la lengua del país. No se *comprende* a la gente. (Y no porque uno no sepa lo que se dicen a sí mismos). No podemos reencontrarnos en ellos.

326. «No puedo saber lo que ocurre en él» es ante todo una *imagen*. Es la expresión convincente de una convicción. No enuncia las razones de la convicción. *Estas* no están a mano.

327. Si un león pudiera hablar, no lo podríamos comprender.

328. Se puede pensar que se adivinan las intenciones, de manera similar a como se adivinan los pensamientos, pero también una adivinanza de aquello de lo que uno realmente *hará*.

Decir «Solo él puede saber las intenciones que tiene» es un sinsentido; decir «Solo él puede saber lo que hará», falso. Pues la predicción que está contenida en la expresión de mi intención (por ejemplo, «Tan pronto como den las cinco, me voy a casa») no tiene por qué ser cierta, y el otro pueda saber lo que va a ocurrir realmente.

329. Pero dos cosas son importantes: Que el otro no puede predecir en muchos casos mis acciones, mientras que yo preveo mis intenciones. Y que mi predicción (como expresión de mi intención) no descansa sobre el mismo fundamento que su predicción de mi acción, y que las conclusiones que saco de estas predicciones son completamente distintas.

330. Puedo estar tan *seguro* de los sentimientos del otro como de cualquier hecho. No por ello resultan ser las proposiciones «Está muy deprimido», «25 × 25 =*625*» y «Tengo 60 años» instrumentos análogos. La explicación más próxima: la seguridad es de otro *tipo*. —Parece indicar una interpretación de una diferencia psicológica. Pero la diferencia es lógica.

331. «¿Pero cuando estás *seguro* no cierras pues los ojos solamente ante la duda? —Me están ocultos.

332. ¿Estoy menos seguro de que este hombre siente dolor que 2 × 2 = 4? —¿Pero es la primera por esta razón una certidumbre[364] matemática? —'Certidumbre matemática' no es un concepto psicológico.

El tipo de certidumbre es el tipo del juego de lenguaje.

333. «Sus motivos solo los sabe él» —esta es una expresión que se usa para que *le* preguntemos por sus motivos. —Si es sincero, nos los dirá; pero

necesito más que sinceridad para adivinar sus motivos. Aquí hay un parentesco con el caso del *saber*.

334. Pero resulta *llamativo*[365] que haya algo como nuestro juego de lenguaje: Confesar el motivo de mi acto.

335. No somos conscientes de la indescriptible diversidad de todos los juegos de lenguaje cotidianos porque los vestidos de nuestro lenguaje los allanan.

Lo nuevo (espontáneo, 'específico') es siempre un juego de lenguaje.

336. ¿Cuál es la diferencia entre motivo y causa? —¿Cómo se *halla* el motivo y cómo la causa?

337. Existe la pregunta: «¿Es este un modo fidedigno de juzgar los motivos de la gente?». Pero para poder preguntar así debemos saber ya lo que significa: «juzgar los motivos»; y esto no lo aprendemos cuando advertimos lo que es '*motivo*' y lo que es '*juzgar*'.

338. Se juzga la longitud de una vara y se puede buscar un método, y encontrarlo, para juzgarla con más exactitud o más seguridad. O sea —dices —, *lo que* aquí se juzga es independiente del método para juzgar. Lo que *es* la longitud no se puede explicar mediante el método de la determinación de longitudes. —Quien piensa así comete un error. ¿Cuál? —Decir «La altitud del Mont Blanc depende de cómo se lo escale» sería extraño. Y 'medir la longitud cada vez más exactamente' se quiere comparar con acercarse cada vez más y más a un objeto. Pero en algunos casos está claro, en otros *no*, lo que significa «acercarse cada vez más a la longitud de un objeto». Lo que significa «determinar la longitud» no se aprende, aprendiendo lo que es *longitud* y lo que es *determinar*; sino que el significado de la palabra «longitud» se aprende entre otras cosas aprendiendo lo que es determinar longitudes.

(Por eso la palabra «metodología» tiene un doble significado. «Investigación metodológica» puede llamarse a una investigación física; pero también, conceptual).

339. Sobre la certidumbre, sobre la convicción[366] quisiéramos decir a veces que son tonos del pensamiento; y es verdad: tienen una expresión en el *tono* del habla. ¡Pero no pienses en ellos al hablar, o al pensar, como si fueran ‘sentimientos’!

No preguntes: «¿Qué ocurre en nosotros cuando tenemos la certitud de que…?» —sino: ¿Cómo se manifiesta ‘la certidumbre de que es así’ en la acción humana?

340. «Aunque puedas tener completa certidumbre sobre el estado anímico del otro, pero ella es siempre subjetiva, ninguna objetiva». —Estas dos palabras indican una diferencia entre juegos de lenguaje.

341. Puede surgir una disputa acerca de cuál es el resultado correcto de un cálculo (por ejemplo, una suma prolongada). Pero una disputa así surge raramente y es de poca duración. Como se dice, se puede decidir ‘con certitud’.

Entre los matemáticos, en general, no surgen disputas acerca del resultado de un cálculo. (Esto es una cuestión de hecho relevante). —Si fuera distinto, si, por ejemplo, uno estuviera convencido de que una cifra se hubiera transformado imperceptiblemente o de que la memoria lo engañó a él o al otro, etc., etc., —entonces no existiría nuestro concepto de ‘certidumbre matemática’.

342. Todavía se podría decir pues: «Aunque no podamos *saber* cuál es el resultado de un cálculo, no obstante, este siempre tendrá un resultado totalmente determinado. (Dios lo sabe). La matemática es, en todo caso, de la máxima certidumbre —aunque nosotros poseamos solo un retrato burdo de ella».

343. ¿Pero acaso quiera decir que la certidumbre de la matemática descansa en la fiabilidad de la tinta y el papel? No. (Esto sería un círculo vicioso). —No he dicho *por qué* no surgen disputas entre los matemáticos, sino solo *que* no se generan disputas.

344. Claro que es verdad que con cierta clase de papel y tinta no se podría calcular, si estuvieran sometidos a ciertas transformaciones extrañas —pero

el que se transformen solo podría resultar de que se transforman a través de la memoria y de la comparación con otros instrumentos de cálculo. ¿Y cómo se comprueban estos a su vez?

345. Lo que hay que aceptar, lo dado —se podría decir—, son *formas de vida*.

346. ¿Tiene sentido decir que en general los seres humanos coinciden con respecto a sus juicios sobre el color? —¿Cómo sería si fuera de otro modo? —Este diría que la flor es roja, aquel que corresponde al azul, etc., etc. —Pero, entonces, ¿con qué derecho podríamos decir que las palabras «rojo» y «azul» que nombran esos hombres son *nuestros* 'términos cromáticos'?—

¿Cómo aprenderían a usar esas palabras? ¿Y el juego de lenguaje que aprenden es todavía aquello que denominamos el uso de los 'nombres de los colores'? Aquí hay evidentemente diferencias de grado.

347. Pero estas reflexiones también deben ser válidas para la matemática. Si no hubiera esa cabal correspondencia, entonces tampoco aprenderían los hombres la técnica que aprendemos. Sería distinta de la nuestra en mayor o menor medida, incluso hasta llegar a ser irreconocible.

348. «¡La verdad matemática es ciertamente independiente de que los humanos la conozcan o no!». —Ciertamente: Las proposiciones «Los hombres creen que 2 × 2 = 4» y «2 × 2 = 4» no tienen el mismo sentido. Esta es una proposición matemática, aquella, si tiene algún sentido, puede significar más o menos que los hombres han *alcanzado* esa proposición matemática. Ambas tienen un *uso* completamente distinto. —¿Pero qué significaría *esto*: «Incluso si todos los hombres creyeran que 2 × 2 es 5, no obstante sería 4»? —¿Cómo se descubriría si todos los hombres creyeran esto? —Bueno, yo me podría, por caso, representar que tendrían otro cálculo o una técnica que nosotros no denominaríamos «calcular». ¿Pero sería esto *falso*? (¿Es *falsa* la coronación de un rey? A seres distintos de nosotros les podría parecer muy extraña).

349. Por supuesto, la matemática es, en cierto sentido, una doctrina —pero también una *acción*. Y las 'jugadas falsas' solo pueden darse como

excepción. Pues si lo que ahora denominamos así fuera la regla, entonces se habría suprimido el juego en el que se consideran jugadas falsas.

350. «Todos aprendemos la misma tabla de multiplicar». Esto podría ser quizá una observación sobre la enseñanza de la aritmética en nuestras escuelas —pero también, una constatación sobre el concepto de tabla de multiplicar. («En una carrera de caballos, los caballos galopan, por lo general, tan rápido como pueden»).

351. Hay acromatopsia y medios para constatarla. En los enunciados sobre los colores que se consideran normales domina, por lo general, completa concordancia. Esto caracteriza el concepto de enunciado sobre los colores.

352. Esta concordancia no existe por lo general acerca de la cuestión de si una expresión sobre los sentimientos es auténtica o espuria.

353. Tengo la certidumbre, *cierta*, de que él no disimula; pero un tercero no lo está. ¿Lo puedo convencer siempre? Y, si no, ¿comete entonces él un error argumentativo o de observación?

354. «¡No entiendes nada!» —así se dice cuando alguien pone en duda lo que nosotros reconocemos claramente como auténtico, —pero no podemos demostrar nada.

355. ¿Hay juicios ‘expertos’ sobre la autenticidad de una expresión de sentimientos? También hay ahí personas con ‘mejor’ juicio y personas con ‘peor’ juicio.

Del juicio del mejor conocedor de los hombres surgirán, por lo general, previsiones más correctas.

¿Se puede aprender a conocer a los hombres? Sí; algunos pueden aprenderlo. Pero no mediante un curso de aprendizaje, sino mediante la ‘*experiencia*’. —¿*Puede* otro ser su maestro en esto? Ciertamente. De vez en cuando le hace la *señal* correcta. —Así se exhibe aquí el ‘aprendizaje’ y la ‘enseñanza’. —Lo que se aprende no es una técnica; se aprende a enjuiciar correctamente. También hay reglas, pero no constituyen un sistema, y solo el experto puede aplicarlas correctamente. Distinto a las reglas de cálculo.

356. Lo más difícil es aquí expresar la indeterminación correctamente y genuinamente.

357. «La autenticidad de la expresión no puede demostrarse; hay que sentirla». —Bien, —¿pero qué ocurre seguidamente con este reconocimiento de la autenticidad? Si alguien dice «Voilà ce que peut dire un cœur vraiment épris[367]» —y si él también pudiera convencer de este parecer al otro —¿qué consecuencias tendría esto? ¿O no tiene ninguna, y el juego *termina* con que a uno le gusta lo que al otro no le gusta?

Hay ciertamente *consecuencias*, pero son de tipo difuso. La experiencia, o sea, la observación múltiple, las puede enseñar; y tampoco se las puede formular de modo general, sino que solo en casos dispersos se puede emitir un juicio correcto, fructífero, se puede constatar una conexión fructífera. Y las observaciones más generales proporcionan a lo sumo lo que aparece como las ruinas de un sistema.

358. Ciertamente es posible convencerse, mediante la evidencia, de que alguien se encuentra en tal o cual estado anímico, que él, por ejemplo, no disimula. Pero aquí también hay evidencias 'imponderables'.

359. La cuestión es: ¿*Qué garantizan* las evidencias imponderables? Piensa que hubiera evidencias imponderables de la estructura química (el interior) de una sustancia; con todo tendrían que mostrarse como evidencias mediante ciertas consecuencias *ponderables*.

(Las evidencias imponderables pueden convencer a alguien de que esta imagen es auténtica… Pero esto también *puede* resultar ser correcto mediante documentación).

360. Entre las evidencias imponderables se encuentran las sutilezas de la mirada, del gesto, del tono.

Puedo reconocer la mirada auténtica del amor, distinguirla de la fingida (y naturalmente puede haber aquí una confirmación 'ponderable' de mi juicio). Pero puedo ser completamente incapaz de describir la diferencia. Y esto no, por la razón de que las lenguas que conozco carezcan de las palabras para ello. ¿Por qué no introduzco simplemente nuevas palabras? —

Si yo fuera un pintor con mucho talento, sería pensable que pudiera representar en imágenes la mirada auténtica y la hipócrita.

361. Pregúntate: ¿Cómo aprende el hombre a tener ‘buen ojo’ de algo? ¿Y cómo se puede usar ese buen ojo?

362. El disimulo solo es, naturalmente, un caso particular de que alguien, por ejemplo, profiera una sensación de dolor y no sienta dolor[368]. Si esto es por lo general posible, ¿por qué debería darse siempre el disimulo en esto —esta pauta tan peculiar en el nudo de la vida?

363. Un niño tiene que aprender mucho antes de poder disimular. (Un perro no puede ser hipócrita, pero tampoco puede ser sincero).

364. Incluso podría darse un caso en que dijéramos: «Este *cree* que disimula».

XII

365. Si la formación de conceptos se pudiera explicar a partir de hechos naturales, ¿no nos debería interesar entonces lo que subyace a ella en la naturaleza, en vez de la gramática? —Seguramente, también nos interese la correspondencia entre los conceptos con los hechos naturales genéricos. (Aquellos que debido a su generalidad no suelen llamar la atención). Pero nuestro interés no recae sobre esas posibles causas en la formación de conceptos; no nos dedicamos a la ciencia natural; tampoco a la historia natural, —dado que también podríamos falsear una historia natural para nuestros fines.

366. No digo: Si tales y cuales hechos naturales fueran diferentes, tendrían los hombres otros conceptos (en el sentido de una hipótesis). Sino: Quien crea que ciertos conceptos son los correctos simplemente; quien tenga otros, no comprendería pues algo que nosotros comprendemos —que se represente ciertos hechos naturales genéricos que ocurran de manera

distinta a la que estamos acostumbrados, y le serán comprensibles otras formaciones conceptuales a las usuales.

367. Compara un concepto con un modo de pintar: ¿Es nuestro modo de pintar también arbitrario? ¿Podríamos escoger uno a discreción? (por ejemplo, el de los egipcios). ¿O se trata aquí solo de lo que es atractivo y feo?

XIII

368. Si digo «El estuvo aquí hace media hora» —precisamente del recuerdo —, esto no es la descripción de una vivencia presente.

Las *vivencias* mnémicas son fenómenos concomitantes del recuerdo.

369. Recordar no tiene ningún contenido de vivencia. —¿Acaso no se puede reconocer esto por introspección? ¿No muestra *esta* precisamente que no hay nada allí cuando yo busco un contenido? —Esto solo lo podría mostrar de caso en caso. Y no me puede mostrar ciertamente lo que significa la palabra «recordar», ¡*dónde* pues habría que buscar un contenido!

La *idea* de un contenido del recuerdo lo consigo solo mediante una comparación de los conceptos psicológicos. Es parecido a la comparación entre dos *juegos*. (El fútbol tiene *goles*; el voleibol, no).

370. Se podría pensar esta situación: Uno se acuerda por primera vez en su vida de algo y dice: «Sí, ahora sé lo que es ‘recordar’, cómo se recuerda». —

¿Cómo sabe él que este sentimiento es ‘recordar’? Compara: «¡Sí, ahora sé lo que es ‘calambre’ (por caso, ha sufrido por primera vez una sacudida). —¿Sabe que es recuerdo porque ha sido producido por algo pasado? ¿Y cómo sabe lo que es pasado? El concepto de pasado lo aprende pues el hombre al recordar.

¿Y cómo volverá a saber en el futuro cómo se hace el recuerdo?

(En contra de esto se podría hacer referencia quizá al sentimiento de «Hace mucho, mucho tiempo», pues genera un tono de voz, un gesto, que corresponden a ciertas narraciones de tiempos pasados).

XIV

371. La confusión y vaciedad de la psicología no se puede explicar porque sea una «ciencia joven»; no se puede comparar su estado, por ejemplo, con el de la física en sus comienzos. (Más bien con el de ciertas ramas de la matemática. Teoría de conjuntos). En psicología existen precisamente métodos experimentales y *confusión conceptual*. (Como en el otro caso existen confusión conceptual y métodos de demostración).

La existencia del método experimental nos hace creer que disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; si bien problema y método pasan de largo transversalmente.

372. Para la matemática es posible una investigación totalmente análoga a nuestra investigación de la psicología. Es tan poco una investigación *matemática* como la otra lo es psicológica. En ella *no* se calcula, por lo cual no es, por ejemplo, logística. Podría merecer el nombre de una investigación de los ‘fundamentos de la matemática’.

ÍNDICE DE MATERIAS[*]



LUDWIG WITTGENSTEIN (Viena, 1889 - Inglaterra, 1951). Nace en Viena, en el seno de una acaudalada familia de industriales. Tras cursar estudios en la Escuela Técnica Superior de Berlín-Charlottenburg y en la Universidad de Manchester, donde realiza experimentos aeronáuticos, entre 1911 y 1914 se forma en la Universidad de Cambridge con los filósofos B. Russell y G. E. Moore y traba amistad con el economista J. M. Keynes. Durante su estancia en el frente de guerra (1914-1918) trabaja en lo que luego será el *Tractatus logico-philosophicus*, cuya redacción definitiva es del verano de 1918. La edición bilingüe alemán-inglés, con el prólogo de Russell, se publica en 1922. Decide hacerse maestro de escuela en Austria, actividad que ejerce hasta 1926. En 1927 mantiene conversaciones con miembros del llamado Círculo de Viena (Schlick, Waismann, Carnap, Feigl). En 1929 regresa a Cambridge, doctorándose con el *Tractatus* como tesis. Recibe una beca y comienza a trabajar en lo que finalmente serán las Investigaciones filosóficas, que no acabará hasta 1949. Textos de los años treinta son *Gramática filosófica*(1931-1932), los llamados *Cuaderno azul y*

Cuaderno marrón y *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas* (1938). En 1939 se le concede la nacionalidad inglesa y es nombrado profesor de filosofía en Cambridge como sucesor de Moore. Tras trabajar como voluntario durante la guerra, reanuda la docencia y es nombrado presidente del Moral Science Club. En 1946 imparte cursos sobre filosofía de la psicología. Ordena en 1949 destruir todos sus diarios, de los que solo se salvarán tres. De 1951 es su último escrito, *Sobre certeza*. De Ludwig Wittgenstein también ha sido publicado *Escrito a máquina* (2014), texto conocido como *The Big Typescript* [TS 213].

Notas

[1] El símbolo § remite a los parágrafos de *Investigaciones filosóficas*. Los parágrafos de «Filosofía de la psicología – Un fragmento» van precedidos de FP <<

[2] Podríamos hablar de una filosofía del punto y aparte. Así pues, Wittgenstein no aborda, por caso, la obra completa de un autor, sino que extrae el texto clave, presenta la estructura fundamental y rebate su tesis. Este modelo mantiene la estructura desarrollada en la crítica a la propuesta de Russell sobre la teoría de los juicios. (DB, carta 15, de junio de 1913). El *Einwand* muestra que la teoría del juicio propuesta no satisface los presupuestos esbozados en el argumento. <<

[3] Esta nota se hace al trabajo de G. Frege titulado «Funktion und Begriff» (1891). <<

[4] *Loc. cit. ignotus*. Aún hoy no se ha podido identificar al autor del pasaje entrecomillado. <<

[5] Peter Strawson realiza una observación fundamental al respecto en su reseña de 1954 cuando afirma que si bien Wittgenstein no glosa sus pensamientos, sin embargo, los presenta ordenadamente. El lector ha de poner especial cuidado en captar dicho orden. <<

[6] Véanse los estudios realizados sobre el idealismo en Padilla Gálvez, 2007b. <<

[7] Véase Frege, vol. I (1893), 1966, p. XVIII. <<

[8] Así, por poner solo un ejemplo, en lugar de «in welchem Zeichen» se debe leer «in welchen Zeichen tun wir das?» (§ 433). <<

[9] Cf. *Tratado lógico-filosófico* (TS 204), *Escrito a máquina. The Big Typescript* (TS 213), los manuscritos publicados en el *Nachlass* MS 142, TS 220ss. y los *Nachlass* MSS 115-119, MSS 129-130, MS 144. <<

[10] Hertz, 1894, p. 9. <<

[11] Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*. Ed. de Joachim Schulte con H. Nyman, E. von Savigny y G. H. von Wright, Fráncfort d. M., Suhrkamp, 2001 (b). <<

[12] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, The German Text, with an English Translation by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, J. Schulte; 4.[a] ed. rev. por P. M. S. Hacker y J. Schulte, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009. <<

[13] Véase *Nachlass*, TS 227a. <<

[14] Véase la traducción de la editorial Crítica, § 85, p. 105. <<

[15] Compárese la frase alemana «Es verhält sich so und so» (§ 133), que es traducida por Suárez y Moulines como «Las cosas están así y asá», cuando el texto original no hace referencia a cosa alguna. <<

[16] § 110. El ejemplo está citado más arriba en esta Introducción, p. 11. <<

[17] En la traducción se abusa del término «único» en lugar del uso pertinente del artículo indeterminado. Véase, p. ej., § 133. <<

[18] Sobre el problema de los juegos de lenguaje véase Padilla Gálvez y Gaffal, 2011, y Padilla Gálvez y Gaffal, 2012. <<

[19] Cf. FP 276; p. 216(d) en las dos primeras ediciones. <<

[20] Véase Padilla Gálvez, 2016. <<

[21] CV, p. 68. <<

[22] Editora y traductora de la primera versión inglesa de las *Investigaciones filosóficas*. Publicó una primera introducción al *Tractatus*. <<

[23] Pears, 1987/1988. <<

[24] Los primeros comentarios y estudios de P. Hacker se realizaron con G. Baker, sobre el cual escribió una crítica muy amarga, como después tendremos la oportunidad de señalar. Cf. Baker y Hacker, 1985; Baker y Hacker, 2005a; Baker y Hacker, 2005b. <<

[25] Brian McGuinness es conocido por las biografías escritas sobre Wittgenstein. <<

[26] Fogelin, 2009. <<

[27] Hintikka, 1996. <<

[28] Conant y Diamond, 2004, 46 ss. <<

[29] Baker, 2004. <<

[30] Cavell, 1995. <<

[31] W. Goldfarb ha publicado numerosos trabajos en torno a la propuesta de Kripke. Deseo mencionar: «Kripke on Wittgenstein on Rules» (1985), «Wittgenstein on Understanding» (1992), «Wittgenstein on Fixity of Meaning» (1997), «Das Überwinden: Non-realist Readings of Wittgenstein's *Tractatus*» (2011) y «Rule-Following Revisited» (2013). <<

[32] La mayoría de los autores de esta corriente son editados en Kuusela y McGinn, 2011. <<

[33] Expresión usada por James Conant para caracterizar la obra de Wittgenstein. <<

[34] Compárense las notas realizadas por el propio Wittgenstein al TLP 6.54 en L. Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico. Logisch-philosophische Abhandlung*, introd. y trad. de J. Padilla Gálvez, Tirant Humanidades, Valencia, 2016. <<

[35] § 133. Véase la nota crítica sobre dicho inciso. <<

[36] Personalmente, he sido testigo de los ataques dirigidos por Kuusela al que fuera su maestro en Oxford, Peter Hacker, por las desavenencias de este último con su coeditor Gordon Baker. El uso que se hace del término «fundamentalismo» es trivial y algo frívolo. <<

[37] Cf. Nestroy, 1847, acto 2, escena 10. El lema lo expresa Gottlieb Herb, el hijo de un encuadernador pobre, que se lamenta de que en la era del progreso sigan sin erradicarse la maldad y la perversidad social y material en el mundo. En la denominada *Spätfassung* (TS 227) aparece como *Motto*, «lema». En la versión anterior, denominada *Zwischenfassung*, el lema de *Investigaciones filosóficas* era el siguiente:

> «Motto:
>
> Sind diese schmerzenden Widersprüche entfernt, so ist zwar nicht die Frage nach dem Wesen beantwortet, aber der nicht mehr gequälte Geist hört auf, die für ihn unberechtigte Frage zu stellen» (Hertz, 1910, p. 9).

El epígrafe de la versión intermedia descubre en efecto el propósito de su investigación:

> «Lema:
>
> Una vez eliminadas estas dolorosas contradicciones, bien es verdad que no se ha dado respuesta a la cuestión sobre la esencia, pero el espíritu no atormentado deja de plantearse la cuestión para él ilícita». <<

[38] Alusión a las cinco versiones que se conocen de *Investigaciones filosóficas*. El manuscrito viene precedido por una versión original (*Urfassung*, MS 142). Seguidamente, Wittgenstein elaboró una versión temprana (*Frühfassung*), que se corresponde con los escritos TS 225, TS 220 y TS 221. Posteriormente, reelaboró un nuevo escrito denominado *Bearbeitete Frühfassung* (TS 239). Luego, confeccionó la versión intermedia, para ultimar sus anotaciones en la versión tardía (*Spätfassung*), que aquí se publica (correspondiente a TS 227). La Segunda Parte («Teil II») recoge el MS 144. <<

[39] Wittgenstein usa el término vienés *halbwegser* como adverbio. <<

[40] TS 227b: «de explicar a alguien sus pensamientos». <<

[41] Cf. BT. <<

[42] Frank Plumpton Ramsey estaba estrechamente ligado a Wittgenstein. Sus contribuciones alcanzan al campo de las matemáticas, la lógica y la economía. <<

[43] Piero Sraffa fue un economista italiano vinculado a John Maynard Keynes, que lo invitó a la Universidad de Cambridge, donde Sraffa impartió docencia sobre economía. Perfeccionó la teoría clásica del valor. En Cambridge frecuentó a Ludwig Wittgenstein, con el que discutió sobre lógica, matemáticas y economía. Publicó una edición crítica de las obras de David Ricardo. Según Wittgenstein, la crítica de Sraffa lo forzó a superar sus propuestas tractarianas y a desarrollar nuevos planteamientos. <<

[44] En el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Austria MS 142 (Cat. Ser. n.º 37.938) comienza el texto del siguiente modo: «Agustín de Hipona describe cómo el hombre //el niño// aprende la//su// lengua natural así:…» (p. 1, § 1). En § 1-64 se analiza los juegos de lenguaje social y se critica la teoría referencial de carácter autónomo. <<

[45] «Cuando ellos (los adultos) nombraban algún objeto y con ello se inclinaban hacia este, entonces lo percibía y comprendía que se referían al objeto mediante los sonidos que pronunciaban ya que *lo* querían mostrar. Esto pues lo extraía yo de sus movimientos corporales, lenguaje natural de todos los pueblos que con mímica y con los juegos con los ojos, con el movimiento de los miembros y con el timbre de voz muestra las afecciones del alma cuando esta apetece, o retiene, o rechaza, o evita algo. Así aprendí poco a poco a comprender qué cosas expresan las palabras que repetidamente encontraba expresadas en un lugar específico en determinadas oraciones. Y por ellas expresaba mis deseos cuando mi boca se acostumbró a esos signos». Traducimos el texto en castellano siguiendo la traducción alemana propuesta por Wittgenstein. No tenemos en cuenta la traducción del latín, que difiere considerablemente de la propuesta en el texto. <<

[46] El uso de la palabra *Bild* en alemán no tiene un equivalente exacto en castellano. *Bild* ha sido traducido por «figura», «representación», así como «imagen». Para ser más exactos, en la mayoría de los casos haría referencia a un modelo, pero esto supondría hacer una interpretación del término. En la presente traducción optamos por que la frase resulte comprensible, por lo que preferimos, en general, traducir *Bild* por «imagen». <<

[47] Los § 1-27a reflexionan sobre la concepción del lenguaje propuesta por Agustín de Hipona. <<

[48] Hemos tenido en cuenta TS 226 en la traducción de este párrafo. <<

[49] Wittgenstein dice *Verständigung*, que significa «entendimiento», «acuerdo» o «reconciliación». <<

[50] En este apartado Wittgenstein usa el término *Darstellung*, que traducimos por «representación». Véase más arriba la Introducción. <<

[51] El término *Schrift* significa tanto «caracteres» como «escritura». Aquí es más adecuado pensar en los símbolos mismos de la escritura. <<

[52] El término *Lautbildern* es un compuesto nominal que traducimos como «golpe de voz». <<

[53] Wittgenstein usa *Seele*, es decir, «alma», para enfatizar que discute la teoría clásica de la mente. <<

[54] En MS 142, p. 6, § 8 usa indistintamente «representar» y «pensar». <<

[55] Hemos tenido en cuenta las correcciones realizadas por Wittgenstein en TS 226. <<

[56] Wittgenstein hace referencia al poema sin sentido «Jabberwocky» *tn Alicia a través del espejo*, de Lewis Carroll. <<

[57] Cf. MS 142, p. 11, § 13. <<

[58] Wittgenstein comete un error y afirma que es un «pronombre reflexivo» (*reflexive Fürwort*) cuando se trata de un determinante demostrativo. <<

[59] Los paréntesis dobles hacen referencia a MS 124, 60. En TS 227 solo aparece un paréntesis. Cf. LFM, Lecture XXI, p. 208. Véase MS 107, 226s. Compárese con Z, § 691. <<

[60] La oración «Und unzähliges Andere» es equívoca. Wittgenstein modificó la traducción propuesta por Rhees (TS 226, § 22, p. 10) de «And countless others» a «And countless other things». <<

[61] Optamos por traducir literalmente la reiteración del término *vorstellen* mediante «representar». En el manuscrito de Viena indica: «Und //sich// eine Sprache vorstellen heißt (*sich*) eine Lebensform vorzustellen.» (MS 142, p. 13, § 16), que traducido al castellano dice: «Y representarse un lenguaje supone representar(se) una forma de vida». <<

[62] Por hipérbola degenerada se entiende el caso en el que el plano secante es paralelo a dos generatrices, con la particularidad de que la intersección incluye al vértice y, por tanto, contiene a las dos generatrices paralelas al plano. <<

[63] El término «elipse» se usa metafóricamente para hacer referencia a un campo espacial en el que todos los puntos del plano son constantes a la suma de las distancias a dos puntos fijos llamados focos. <<

[64] En la edición original es más explícito cuando afirma: «Nein! Hier sind wir auf falschen Weg! (Dies wird späterhin noch blauer werden)» (MS 142, p. 14, § 18). <<

[65] En su versión primera afirma que lo expresa erróneamente (*falsch*). MS 142, p. 15, §18. <<

[66] Cf. Frege, 1.975, pp. 31s. (21s.). <<

[67] Cf. TLP 4.441 (a) y 4.442 (b). <<

[68] Frege, 1893, § 5; Frege, 1879. <<

[69] Cf. TLP 4.063 (b). <<

[70] El verbo sustantivado es *Meinen*, que se traduce por «referir», si bien en una acepción más amplia también puede significar «opinar». <<

[71] Esta observación comprendida entre los § 22 y 23 en TS 227(b) ha sido trasladada a otro lugar con respecto a la primera edición. Se trajo de TS 228, § 432, y fue insertada en TS 227(a)(b) a mano: «introducir al final del § 22». Probablemente este apartado fue concebido como el párrafo (e) de § 22. <<

[72] En el manuscrito de Viena se indica que cambia constantemente «verändert //án-dert// sich stetig». (MS 142, p. 18, § 24). <<

[73] En el manuscrito de Viena se presentan varias alternativas que incluimos: «Das Wort ‘Sprach*spiel*’ soll // hier // hervorheben daß das *Sprechen* der Sprache ein Teil vorgang eines ist einer Form *der Tätigkeit*. // Tätigkeit oder einer Lebensform // ein Teilvorgang einer Tätigkeit/oder Lebensform // ist». (MS 142, p. 20). <<

[74] Wittgenstein corrigió personalmente la traducción de *erzahlen* y lo tradujo como *telling stories*, es decir, «contar historias». Véase TS 228, § 522. Cf. MS 142, p. 21, § 26. <<

[75] En el manuscrito de Viena dice literalmente «nombres de objetos». MS 142, p. 22, § 26. <<

[76] Wittgenstein usa un neologismo en alemán cuando escribe *Farbwort*. <<

[77] Esta observación comprendida entre los § 28 y 29 ha sido ubicada en otro lugar con respecto a la primera edición. Ambos parágrafos fueron reubicados de TS 228, § 522, e insertados en la página correspondiente. En las copias de TS 227 se insertan indicando «introducir al final del § 28». <<

[78] En el manuscrito de Viena se sobrepone al término *Gestalt* el de *Form*, por lo que optamos por su traducción literal. Cf. MS 142, p. 26, § 29. <<

[79] Como indicamos en la introducción, traducimos generalmente el verbo *meinen* por «referise». En el texto aparece a menudo la formulación *etwas meinen*, en cuyo caso optamos por la traducción «referirse a algo». Otras opciones violarían la gramática innecesariamente. <<

[80] La vivencia es un acontecimiento en la vida de un individuo humano que es tan diferente de la vida cotidiana del que la percibe que permanece mucho tiempo en su memoria. Una vivencia emocional es un evento que se vincula a los procesos internos tanto de los sentimientos positivos como de los negativos. Desde un punto de vista emocional es considerada siempre un proceso que se realiza en la conciencia de manera directa e individual con un fuerte carácter subjetivo. <<

[81] La observación que se realiza en las frases insertas entre § 35 y § 36, en el párrafo (b). Los corchetes se utilizan para indicar la adición manuscrita de Wittgenstein en un trozo de papel, cortado de TS 228, § 36, que fue insertado entre las páginas 30 y 31 de TS 227(a). <<

[82] En el párrafo anterior Wittgenstein usa la expresión «*geistige* Tátigkeit» que traducimos como «actividad *mental*»; sin embargo, el párrafo siguiente finaliza con el sustantivo *Geist*, que hace referencia a «espíritu» en sentido clásico. <<

[83] En MS 142 Wittgenstein usa el término *Seele*, que significa literalmente «alma». <<

[84] La frase «la palabra ‘eso’ en la explicación ostensiva» se considera una referencia a Russell, 1913, pp. 39s. Véase también Russell, 1986, p. 170. <<

[85] En lengua alemana se hace una distinción importante: la primera usa el artículo indeterminado *das*; la segunda, el pronombre demostrativo *dieses*. En castellano ambas se traducen con el pronombre demostrativo «esto». <<

[86] La expresión «die Sprache *feiert*» volverá más tarde con una connotación más negativa cuando afirme que el lenguaje holgazanea. Aquí Wittgenstein pone en cursiva la celebración, la festividad, con el fin de poner de manifiesto que el lenguaje juguetea con las palabras y se vuelve ocioso. <<

[87] En el *Cantar de los Nibelungos*, la espada de Sigfrido se llama «Balmung». Sin embargo, Richard Wagner, en *El anillo del Nibelungo*, le da el nombre de «Nothung». <<

[88] Wittgenstein usa un término poco común como *billigerweise*, que hace referencia a algo sumamente barato, insignificante o de poco valor. <<

[89] Wittgenstein usa una expresión algo ceremoniosa cuando introduce la cuestión principal: «Was hat es nun für eine Bewandtnis damit…». En el manuscrito de Viena, en lugar de «designan», se lee «tienen que designar». Cf. MS 142, p. 38, § 43. <<

[90] Platón, *Teeteto*, 201e-202b. Wittgenstein maneja la traducción de K. Preisendanz: *Protagoras/Theaitetos*, Diederichs, Jena, 1925. <<

[91] Véase B. Russell, *Principia Mathematica*, Introduction to 2nd ed., Cambridge UP, Cambridge, 1927, II, 1; B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Allen and Unwin, Londres, 1919, cap. 13; «y mis ‘objetos’», en TLP 2.01-2.032. <<

[92] Cf. TS 226, § 54, p. 32. <<

[93] En el manuscrito de Viena aparecen tres cuadrados de la secuencia. TS 142, pp. 41s., § 47. <<

[94] Wittgenstein hace referencia al denominado principio contextual. Cf. Frege, 1884 (1987), 23, § 46, 60, 62, 106. <<

[95] Wittgenstein no se refiere a «existencia» *stricto sensu*, sino que usa el verbo ontológico *geben*, que se refiere exactamente a lo que hay. Desgraciadamente, no se puede usar pertinentemente en las frases, ya que rompería la unidad sintáctica. <<

[96] Cf. MS 142, p.47, § 50; TS 226, § 60 p. 38. <<

[97] El término *Unterricht* se refiere a instrucción, enseñanza, aleccionamiento o, simplemente, clase. <<

[98] La expresión alemana *aus der Praxis des Spiels*: en TS 226, § 62, p. 40. Wittgenstein elimina la traducción de Rhees «de la práctica del juego» y la sustituye por «de la manera que el juego se juega». Mantenemos la traducción propuesta por Rhees. Cf. MS 142, p. 49, § 52. <<

[99] El término usado es *Spielhandlung*, que literalmente hace referencia a la acción que se desarrolla en el juego. Se podría traducir también como «desarrollo del juego». <<

[100] En los § 65-133 se postula que el hablante no usa el lenguaje según reglas internas, sino que el lenguaje es social. <<

[101] Las secciones comprendidas en § 65-88 introducen el problema de los juegos de lenguaje en el marco de los parecidos de familia y la determinación del sentido. <<

[102] Rhees propone traducir en la expresión «Was alien diesen Vorgángen gemeinsam ist» el término *Vorgángen* como *processes*, pero Wittgenstein mejora la propuesta introduciendo *procedures* (TS 226, § 72, p. 47; cf. MS 142, p. 57, § 62). <<

[103] Wittgenstein prefiere en TS 226, § 73 (p. 48) los juegos de cantar y bailar. <<

[104] Wittgenstein usa el término austríaco *Mühlfahren*, el juego del tres en raya. <<

[105] El término *Ähnlichkeit* se refiere a «semejanza», «parecido», «analogía» y «similitud». <<

[106] Wittgenstein critica la propuesta de Frege 1903 (1996), GGA II, 69. <<

[107] Esta observación intercalada entre los § 70 y 71 en TS 227(b) pertenece a una nota cortada de TS 228, § 545, y fue insertada entre las páginas 59 y 60 con la indicación «en la página 60». <<

[108] El concepto *Bezirk* es usado indistintamente para referirse a un área o una región como una circunscripción, un recinto o un término. Véase Frege, 1903 (1966), p. 69. El texto original reza así: «*Wenn man sich Begriffe ihrem Umfange nach durch Bezirke in der Ebene versinnlicht, so ist das freilich ein Gleichnis, das nur mit Vorsicht gebraucht werden darf, hier aber gute Dienste leisten kann. Einem unscharf begrenzten Begriffe würde ein Bezirk entsprechen, der nicht überall eine scharfe Grenzlinie hatte, sondern stellenweise ganz verschwimmend in die Umgebung überginge. Das wáre eigentlich gar kein Bezirk; und so wird ein unscharf definierter Begriff mit Unrecht Begriff genannt*». <<

[109] La traducción de Anscombe se distingue de la propuesta aquí. Téngase presente que Wittgenstein corrigió la traducción llevada a cabo por Rhees: TS 226, § 86 (pp. 55s.). Aquí hemos tenido en cuenta las modificaciones propuestas. <<

[110] La traducción sigue las pautas marcadas por TS 226, § 86, pp. 55s. <<

[111] F. P. Ramsey enfatizaba que la lógica era una «ciencia normativa», y para ello citaba a Charles Sanders Peirce, que afirmó: «Logic is the ethics of thinking, in the sense in which ethics is the bringing to bear of self control for the purpose of realizing our desires» (Peirce, 1958-1966, CP 1.573; CP 1.575). <<

[112] En consonancia con MS 142, pp. 70s., § 79 y § 79 (b), línea 3, optamos por una traducción distinta a la propuesta por Anscombe. <<

[113] Wittgenstein hace aquí referencia a un juego que se desarrolla inventando paso a paso las reglas que aplicar según la máxima «make up the rules as we go along». <<

[114] En el manuscrito hay dos alternativas: «ninguna / alguna»: «Also kann ich sagen, der Wegweiser lässt doch keinen // einen // Zweifel offen». (TS 227(a)). Aquí mantenemos «ninguna» de acuerdo con MS 142, p. 72, § 82.
<<

[115] Wittgenstein añade en TS 226 el paréntesis «son las otras tablas (anormales)…», dejando claro que se está refiriendo a los ejemplos de los esquemas anormales que se acaban de discutir, por lo que requiere el artículo determinado. <<

[116] El término usado por Wittgenstein es *leerlauf*, que significa «marchar en punto muerto». <<

[117] Los § 89-133 versan sobre filosofía. <<

[118] En esta traducción hemos seguido MS 142, p. 76, § 86 y TS 226, § 97, p. 63. Wittgenstein critica su posición tractariana. <<

[119] Wittgenstein prefiere «fundamento». Anscombe lo traduce mediante «esencia», que es aceptado por Wittgenstein. Cf. § 92. Cf. MS 142, p. 79, § 86. <<

[120] Traduzco *Tatsache* en este párrafo por «cuestión de hecho» para distinguirla de los acontecimientos naturales, que se refieren a los hechos *stricto sensu*. <<

[121] «¿Qué es entonces el tiempo…? Si nadie me plantea la cuestión, lo sé. Si quisiera explicarla a quien la planteó, no lo sé». (Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 14, 17). <<

[122] Cf. TS 226, § 97, p. 64. <<

[123] La traducción ha tenido en cuenta MS 142, p. 80 y p. 92, § 87 y TS 226, § 98, p. 64. <<

[124] Esta formulación ha desatado una gran discusión sobre el procedimiento transcendental. Sin embargo, en la argumentación se observa que el modo de plantear Wittgenstein el asunto no tiene nada que ver con el susodicho programa, centrándose su interés en el análisis de la forma de expresión con el fin de desalojar malentendidos que conciernen al uso que hacen los hablantes de ciertas palabras. <<

[125] Wittgenstein usa reiteradamente el término *Wesen*, que traducimos por «esencia». <<

[126] El uso del término «perspicuo» se basa en MS 142, p. 93, § 90 y TS 226, § 100, p. 64. <<

[127] Wittgenstein usa la expresión *im Wege stehen*, que significa literalmente que hay algo en el camino que corta el paso. <<

[128] El uso del término *Sublimierung* está vinculado al de *ganzen Darstellung*, que traducimos como «(re)presentación». Véase MS 142, p. 94, § 93 y TS 226, § 104, p. 67. <<

[129] En este caso traducimos *Tatsache* por «hecho». <<

[130] Nos desviamos de la propuesta inglesa y traducimos como sustantivo y no empleando el gerundio debido a § 97. Véase TS 226, § 105, p. 67. En el manuscrito de Viena se dice: «O: ‘El pensamiento tiene que ser algo único’». MS 142, p. 94, § 94. <<

[131] Wittgenstein dice: «Das Denken ist mit einem Nimbus umgeben». MS 142, p. 95, §95 y TS 226, § 107, p. 68. <<

[132] Wittgenstein afirma en el *Tractatus*. «Realmente todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario son como son, lógicamente ordenadas completamente.—

Aquello que podemos indicar aquí más simplemente no es algo que se parezca a la verdad, sino la verdad total misma.

(Nuestros problemas no son abstractos, sino quizá los más concretos que hay)». (TLP, 5.5563). <<

[133] 90. Cf. TLP 5.5563. <<

[134] Wittgenstein habla de *vollkommene Sprache*, es decir, de un lenguaje completo. Sin embargo, optamos por traducir como «lenguaje perfecto» siguiendo la indicación de TS 226, § 111, p. 70. <<

[135] Wittgenstein habla de *vollkommenes Spiel* en MS 142, p. 97, § 101 y TS 226, §111, p. 70, por lo que vale traducir como «perfecto». Se refiere a un juego completo o cabal. <<

[136] Traducimos *Sachlage* por «asunto». <<

[137] Esta observación introducida entre los § 104 y 105 está indicada mediante un asterisco después del primer enunciado de § 104 y asociada a un asterisco en una nota escrita por otra mano en TS 227(b). Hace referencia a Faraday, 1907, p. 44. <<

[138] Esta observación introducida entre los § 108 y 109 fue editada en la dos primeras versiones como § 108 (b)—(d). Estas notas proceden de un escrito a mano insertado en las páginas 82 y 83 de TS 227(a). Su origen se remonta probablemente a TS 228, § 503. No existe una indicación clara de cuál sea su ubicación pertinente. <<

[139] Alusión al *Tractatus*: «La filosofía no es una de las ciencias naturales.

(La palabra 'filosofía' debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales.)» (TLP, 4.111). <<

[140] Wittgenstein usa el término *Trieb*, que hace referencia a la impulsión o al instinto. Aquí propongo traducir por «ímpetu», en el sentido de impulso.
<<

[141] El término *Ver stand* hace referencia al entendimiento. <<

[142] En el manuscrito de Viena cita como ejemplo el pasaje siguiente: «We called him tortoise because he taught us!». (L. Carroll, *Alice in Wonderland*, cap. IX). Cf. MS 142, p. 104, § 112. <<

[143] Wittgenstein usa el término *Faktum*, es decir, «hecho», para distinguirlo de *Tatsa-che*, que se refiere al modo como se expresan los hechos mediante el lenguaje. <<

[144] El texto original en el *Tractatus* afirma: «Die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so». (TLP, 4.5 (c)). <<

[145] Las expresiones *Übersicht, übersehbar, Übersichtlichkeit, übersichtliche Darstellung* han sido traducidas mediante el término «perspicuo» y sus derivados. No hemos seguido pues la propuesta de la cuarta edición de P. Hacker y J. Schulte, sino que asumimos la propuesta de E. Anscombe. <<

[146] Wittgenstein usa el concepto de *Darstelhmgsform*; por tanto, estamos ante una forma de representación completamente opuesta a la representación mental (*Vorstellung*). <<

[147] La expresión usada por Wittgenstein es «Ich kenne mich nicht aus» similar a «Ich kenne mich (nicht) selbst», de claro carácter autorreferencial.
<<

[148] Wittgenstein vincula dicha frase a Frank Ramsey (véase MS 110, 189; BT, 2014, pp. 417s.; MS 115, 71). <<

[149] En otro lugar hace referencia a los recuerdos (*Erinnerungen*) y afirma: «El trabajo del filósofo consiste en recopilar recuerdos con un fin determinado.» (BT, 2014, p. 414). <<

[150] De nuevo usa Wittgenstein el término *leerlauf*. <<

[151] Compárese este párrafo con el lema propuesto en la *Spatfassung* (TS 227). <<

[152] Esta observación comprendida entre los § 133 y 134 fue ubicada en la edición previa en § 133(d). Sin embargo, se trata de un párrafo proveniente de TS 228, § 140, que estaba insertado en la página 91 de TS 227 con una nota editorial: «página 91 nota al pie de página» en TS 227(a), y: «nota en página 91» en TS 227(b). <<

[153] En los § 134-197 se argumenta en contra de la fijación del contenido mediante una comprensión interna. <<

[154] El término *Satz* ha sido traducido por «oración»; no hemos asumido aquí la propuesta de Anscombe de traducirlo por «proposición». (Véase más arriba la Introducción, donde se presentan los argumentos pertinentes). <<

[155] Wittgenstein usa el verbo *einbilden*, de fuerte sesgo psicologista. <<

[156] Una nota marginal y manuscrita indica que esta observación se vincula a § 138. Originalmente, fue precedida por otra versión en PI § 500, que seguía a lo que ahora se encuentra entre los § 549 y 550. Suponemos que la copia perdida de TS 227 contenía instrucciones al respecto. La fuente más inmediata a esta observación es TS 228, § 82. <<

[157] Las observaciones contenidas en la caja entre § 139 y § 140 pertenecen a una hoja de papel insertado entre las páginas 95 y 96 de ST. La fuente más próxima de (a) es TS 228, § 363; y la de (b) es TS 228, § 335. <<

[158] La expresión *psychologische Zwang*, «compulsión psicológica», remite a Freud. Wittgenstein hace referencia a Freud en la versión *Bearbeitete Frühfassung* TS 239, § 109. Cf. MS 142, p. 127, S 141. <<

[159] Esta nota entre § 142 y 143 es insertada mediante un trozo de papel marcado entre las páginas 98 y 99 de TS 227(a), donde aparece una nota marginal manuscrita a la izquierda de § 142 en la que se puede leer: «Nota al pie: ponerlos juntos». La fuente más próxima es TS 228, § 357. <<

[160] Wittgenstein dice *Anschauungsweisen*. <<

[161] Cf. Z, § 461, y MS 142, § 146. El verbo *ansehen* significa «contemplar», «mirar», «considerar», «examinar», etcétera. <<

[162] Entre los § 149 y 150 se encuentran en TS 227(a) un par de observaciones, mecanografiadas en hojas separadas de papel, que fueron introducidas entre las páginas 103 y 104. En TS 227(b) las observaciones se insertan entre las páginas 102 y 103. Sus fuentes más próximas son TS 228, § 79 y § 86. <<

[163] Entre los § 165 y 166 de TS 227(a) se encuentra esta observación introducida entre las páginas 115 y 116. El primer párrafo consiste en una adición manuscrita que se encuentra por encima del párrafo mecanografiado (b). El párrafo (b) se tomó de TS 228, §395. <<

[164] Wittgenstein diferencia claramente entre mirada (*Blick*) y ojo (*Auge*); la versión anterior los traducía indistintamente, lo que genera cierta confusión. <<

[165] Los signos tipográficos provienen de TS 227. Esta serie se puede encontrar también en EPB, p. 182. <<

[166] En el Manuscrito de Viena aparecen dos garabatos semejantes a una «S». Cf. MS 142, p. 157, § 176. <<

[167] Uno de los grandes problemas de la primera traducción está ligado a que no se ha tenido en cuenta que los términos filosóficos tienen un significado específico. En este caso, Wittgenstein hace referencia a la *Anschauung*, es decir, la forma de representación inmediata por la que tenemos noticia objetiva de que algo existe. La opción «contemplo» de la primera traducción es inadecuada. <<

[168] La sección § 185-242 se considera el capítulo séptimo de *Investigaciones filosóficas*. Se discute el problema de «seguir una regla». Ha sido caracterizada como la piedra angular sobre la que descansa el argumento del libro. <<

[169] La experiencia (*Erfahrung*) designa generalmente la experiencia generada mediante todo conocimiento que ha sido probado y demostrado. Se exige, pues, que la experiencia se asiente en observaciones sistemáticas confirmadas intersubjetivamente. <<

[170] En los § 198-242 se analiza cómo se fija el seguimiento de una regla.
<<

[171] Wittgenstein usa el sustantivo compuesto *Handlungsweise* que significa literalmente «modo de acción» o «tipo de acción». En este caso resulta fructífero referirnos al proceso, por lo que optamos por «curso de la acción». <<

[172] Wittgenstein hace referencia al principio de identidad lógico y filosófico, según el cual toda entidad es idéntica a sí misma. <<

[173] La expresión usada por Wittgenstein es *Spiel der Vorstellung*, en referencia al juego que se produce en nuestras representaciones mentales. Esta expresión es un sinsentido, ya que los juegos se llevan a cabo en el lenguaje. <<

[174] Wittgenstein no dice *unbegrenzt*, es decir, «ilimitado», sino *nicht begrenzt*, «no limitado»; mantenemos su acepción. <<

[175] Wittgenstein escribió «$x^2 + 1$», lo que es, evidentemente, un desliz. E. Anscombe cambió la fórmula por «$2x + 1$». Sin embargo, P. Hacker y J. Schulte corrigieron la fórmula e introdujeron su forma correcta para esta serie, que es «$2x - 1$». <<

[176] Para un análisis detallado acerca de la discusión sobre la fisionomía del término «significado», véase § 568; cf. FP 38, 238, 294. <<

[177] Wittgenstein usa un término del siglo XVII para referirse al aritmético mencionando al *Kunstrechner*, literalmente, el que lleva a cabo el arte de calcular. <<

[178] Wittgenstein opta aquí por usar el término hegeliano *aufheben* que traducimos literalmente por «superar». <<

[179] En § 143-315 se argumenta contra el lenguaje privado. <<

[180] El término alemán es *ehrlich*. <<

[181] El verbo *behandeln* es polisémico. El uso que hace Wittgenstein en el texto del punto y coma es relevante, ya que une ambas oraciones en una sola frase. Este signo de puntuación determina el significado, pues hace referencia más bien a que el filósofo *maneja* una pregunta como una enfermedad. También podría traducirse del siguiente modo: el filósofo *somete a tratamiento* una pregunta como una enfermedad, versión por la que optamos aquí. <<

[182] El término *Empfindungswort* hace referencia a los enunciados en el lenguaje natural que expresan algún sentimiento profundo como asombro, sorpresa, dolor, molestia, etcétera. <<

[183] Cf. Driesch, 1919, 15. <<

[184] En castellano se ha propuesto traducir *Vorstellung* mediante imaginación, cuyo equivalente sería *Einbildung*. Sin embargo, Wittgenstein no discute la terminología psicologista, por lo que traducimos literalmente el término alemán. <<

[185] En el texto, el uso del comparativo *vorgestellten* juega con el sustantivo *Vorstellung*, es decir, la forma flexionada del participio pasado del verbo *vorstellen* y que traducimos como «previsto», «imaginado», «presentado», «visualizado». <<

[186] Las expresiones *Rotempfindung*, *Empfindung von Rot*, *die eigene Empfindung* son traducidas en la primera versión castellana como «sensación de rojo» y «sensación privada» (§ 274). Sin embargo, no hay una *sensación* de rojo (es decir, aquí se ha extrapolado el uso de «sensación» en la expresión «sensación de rojo» a cierta analogía en el uso en la expresión de «sensación de dolor»). *Empfindung* en alemán es una noción más flexible que en castellano, y en la anterior traducción se abusa de su significado. Recuérdese simplemente que cuando Wittgenstein se refiere a tener un dolor (*Schmerz haben*), se traduce por «sentir un dolor». (*Schmerz empfinden*). Wittgenstein usa en § 275 y 276 el término *Earbeindruck*, y tanto la percepción del color y la impresión visual en § 277. <<

[187] La cita hace referencia al prefacio de Frege, 1893 (1966), p. XVIII. <<

[188] Léanse las razones aducidas en la Introducción de por qué se opta por traducir *Empfindung* como «impresión de color» en lugar de «sensación». <<

[189] El verbo *erscheinen* significa «aparecer», en vínculacíón a «apariencia». (*Schein*). <<

[190] Aquí se usa *Darstellung* como representación en el sentido de puesta en escena. <<

[191] De nuevo se usa *Vorstellung* como representación mental. <<

[192] Wittgenstein está realizando una distinción fundamental en su propuesta y usa el término *Darstellung* como representación o puesta en escena que es contraria a la representación mental (*Vorstellung*), y cuestiona hasta qué punto esta última no presupone la primera. <<

[193] Este es probablemente el *locus classicus* para diferenciar los términos *Vorstellung* y *Darstellung* en alemán. El término *Vorstellung* hace referencia a una representación mental; por el contrario, *Darstellung* se vincula a la «comunicación», expresando así la representación puesta en escena. El concepto de «imagen». (*Bild*) contiene esa ambivalencia funcional entre aquello que requiere un proceso mental que a su vez se expresa mediante palabras, y lo que se expone y puede ser compartido en nuestra comunicación cuando lo percibimos ante nosotros. <<

[194] Wittgenstein usa reiteradamente el término *Seele* (alma) y, sin embargo, por las razones que se aducen en la Introducción, preferimos traducir este pasaje de acuerdo con la discusión actual. Otras veces optamos por «mente» en contextos más apropiados. <<

[195] Wittgenstein usa conscientemente la tercera persona en la descripción del dolor. <<

[196] La frase en alemán es: «… hat uns da vielleicht zum Besten». <<

[197] Wittgenstein hace referencia al *Sachverhalt*, es decir, los estados de cosas, en TLP 2.0121, poniendo de manifiesto que cualquier objeto solo puede ser elucidado en el entramado de un estado de cosas, por lo que no podrá ser examinado al margen de la *posibilidad* de dicho entramado. <<

[198] Los términos *Gesichtsempfindung* y *Schmerzempfindung* son traducidos como «impresión visual» y «sensación de dolor», respectivamente. <<

[199] En los § 316-362 se reflexiona sobre el pensamiento. <<

[200] Wittgenstein dice *Denkapparat*, literalmente «aparato pensante», para no tener que referirse al cerebro. <<

[201] Wittgenstein usa en los siguientes párrafos la expresión *blitzartige Gedanke*, es decir, literalmente, «pensamiento que concebimos como un rayo». Mantenemos el juego de palabras en la mayoría de los casos, aunque posteriormente optaremos por la traducción «pensamiento instantáneo». <<

[202] El término usado por Wittgenstein, *Sprechen*, es polisémico, haciendo referencia, entre otros, a «habla» y «discurso». <<

[203] Wittgenstein distingue *denkendes Sprechen* de *gedankenlosen Sprechen*. En términos generales, sería una distinción entre un hablar con sentido y un hablar sin sentido. El juego de palabras hace referencia en alemán al «pensamiento». <<

[204] Wittgenstein usa el término *gedankenlos*, literalmente «carente de pensamiento». Nosotros optamos por «carente, de sentido». <<

[205] Wittgenstein usa el término *Geist*, «espíritu». Nosotros optamos por «mente». <<

[206] En MS 109, 177, sugiere que el político fue Aristide Briand, precursor de la unidad europea. <<

[207] El verbo *ablösen* tiene muchas acepciones en castellano, ya que puede significar «capitalizar», «redimir», «sustituir», «alternar», «reemplazar», etc. Aquí proponemos «liberar», ya que Wittgenstein aboga por la tesis de que el pensamiento es un proceso lingüístico. Así pues, la teoría pictórica y su presunción de que el pensamiento es mudo, como había sido postulada en su obra primeriza, es rechazada por sostener una visión mitológica. <<

[208] Referencia a Adelbert von Chamisso, 1908, que narra la historia de un hombre que vendió su sombra. Cf. *Lucas* 7, 36-50. <<

[209] Para la cita véase el prefacio de Frege, 1893 (1966), p. XVIII. <<

[210] En este pasaje, Wittgenstein reitera cuatro veces el término *gedankenlos*, literalmente, «irreflexivo», «carente de sentido» o «sin pensar». También puede ser traducido en otros contextos como «frívolo» o «desconsiderado» y hasta «tonto». En el primer caso se refiere al habla, a un habla irreflexiva; en el segundo caso, el tema es la música, por lo que parece pertinente hacer hincapié en una interpretación desafortunada. <<

[211] Wittgenstein introduce una expresión alemana, *Gott und die Welt*, que literalmente significa «Dios y el mundo», pero que también quiere decir «hablar de todo un poco», «hablar de lo humano y lo divino», y que, en contextos distintos, puede querer decir «maldecir contra el cielo y la tierra», «contra viento y marea», «este mundo y el otro» o «conocer a todo el mundo». <<

[212] Wittgenstein cita James, 1890 (2007), p. 267. Afirma: «Fue durante esos paseos encantadores, unos dos o tres años antes de mi iniciación en los rudimentos de la lengua escrita, cuando comencé a plantearme a mí mismo la pregunta: ¿cómo llegó el mundo a existir?». <<

[213] El verbo usado por Wittgenstein es *recken*, que equivale a *strecken* (alargar o estirar). El sentido que puede tener es tanto positivo como «desarrollar» o «desplegar», como negativo, en tanto «adulterar», es decir, «falsificar» o «deformar». <<

[214] Por analogía, Wittgenstein dice *Befehle folgen*, «seguir u obedecer órdenes», en consonancia con *Regelfolge*, «seguir una regla». <<

[215] Wittgenstein reitera el término *Vorstellung*. Sin embargo, proponemos en el primer caso traducir esta imposibilidad hipotética con el término «suponer». <<

[216] El término *übersehen* tiene dos significados. El primero, «omitir» o «descuidar»; el segundo es el de «abarcar», lo que lo acerca a una visión perspicua, opción por la que nos decantamos aquí. <<

[217] En los § 363-427 se reflexiona acerca de la representación mental (*Vorstellung*). <<

[218] Wittgenstein usa el verbo *ablesen*, sumamente ambiguo. <<

[219] Véase Goethe, 1773 (1948ss.), vol. 4, pp. 73 ss. <<

[220] El término «impresionista» caracteriza la habitación a grandes rasgos mediante la impresión visual. <<

[221] La mayoría de los traductores ha optado por verter *Vorstellung* como «imaginación». La reiteración de Wittgenstein es palpable. Solo usa una vez el término «imaginar», es decir, *einbilden*, en el libro (§ 38). Optamos por traducir *Vorstellung* mediante «representación». Véase la Introducción. <<

[222] «(Teología como gramática)» hace alusión a una observación que Wittgenstein atribuye a Lutero, en la que afirma que en alguna parte había escrito que la teología investiga la gramática de la palabra «Dios». Véase AWL, 1979, p. 32; DB, 2003, p. 211. <<

[223] Wittgenstein usa una expresión austríaca, *papierene Anweisung*, procedente de Johann Nepomuk Nestroy. También podría traducirse como «indicación modificada». <<

[224] El término usado por Wittgenstein es *Vorstellung*, y hace referencia al cálculo mental (véase más arriba la Introducción). Hemos traducido normalmente *Vorstellung* por «representación», pero en este caso se forzaría el uso habitual que hacemos del término en castellano, por lo que parece más pertinente decir «imaginación». No debemos olvidar que la imaginación (en alemán, *Einbildungskraft*) es una actividad mental distinta de la representación y de la memoria. A pesar de ello, existe un nexo entre las tres: la imaginación combina elementos que han sido previamente representaciones sensibles; además, sin la memoria no se podría recordar nada. Wittgenstein solo se refiere a la imaginación en § 411 y 430, y en ambos casos peyorativamente. <<

[225] Wittgenstein usa peyorativamente el término *Vorstellerei*. <<

[226] *Vorstellen*. Dichos juegos de lenguaje no se pueden traducir directamente al castellano. Para ello usamos «imaginar». El lector debe tener en cuenta que aquí no se trata de un proceso que se lleve a cabo en la fantasía o imaginación, sino que Wittgenstein está criticando el proceso mental de las percepciones sensibles y no la actividad mental que se genera en la imaginación. Nuestros juegos de lenguaje filosóficos en castellano son insuficientes y no permiten adaptar el término «representación» a todas las cuestiones que se discuten. <<

[227] En las notas anteriores hemos puesto especial cuidado en la distinción entre *Vor-stelhmg* (representación mental) y *Darstellung* (representación en el sentido de escenificación). Ambas se suelen traducir en castellano como «representación». <<

[228] Una habitación visual es una habitación distorsionada que es usada para crear una ilusión óptica. <<

[229] Hay que reiterar que el término *Empfindung* tiene una extensión mucho más amplia que «experiencia», como ha sido traducido al inglés por P. Hacker y J. Schulte ba^ sándose en MS 120, 46v-47r. Sin embargo, téngase presente que el inglés es un idioma bastante pobre en este ámbito. Por ejemplo, no distingue entre vivencia (*Erlebnis*) y experiencia. (*Erfabrung*), traduciendo en ambos casos por «experiencia». Véanse los argumentos presentados más arriba en la Introducción. <<

[230] Cf. *Notes for Lectures on «Private Experience» and «Sense Data»*, reimp. en L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. J. C. Klagge, A. Nordmann, Indianapolis, Cambridge, MA: Hackett, 1993, pp. 258s., 272, 275. <<

[231] En nuestra traducción literal, preferimos verter *Vorstellung* por «representación». Rechazamos la traducción por «imagen» o «mundo de la imaginación», como se llevó a cabo en la primera traducción castellana, ya que induce a pensar que se está discutiendo sobre el mundo de la apariencia, cuando más bien Wittgenstein se centra en el análisis del lenguaje. <<

[232] Wittgenstein usa dos palabras inglesas: *intent y vacant*. La primera se refiere a una mirada atenta; la segunda, a tener la vista clavada en el espacio o quedar absorto. <<

[233] Wittgenstein cita a James, que dice: «… movimientos peculiares en la cabeza y entre la cabeza y la garganta» (James, 1890 [2007], p. 301). <<

[234] Los § 428-587 analizan el contenido de los asuntos mentales (*seelische Sachverhalte*). <<

[235] La expresión «modelar» (*vorbilden*) ha de entenderse en el sentido de que el gesto pretende generar una pauta o un patrón pero sin conseguirlo. <<

[236] Cf. MS 146, 27. <<

[237] Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 22,28. La frase se traduce así: «Estas cosas son las más utilizadas y las más claras de todas, y, sin embargo siguen estando demasiado ocultas (detrás) y el descubrimiento es siempre nuevo». <<

[238] Wittgenstein se cita a *sí* mismo: TS 221, p. 228; TS 222, p. 97; RFM, 1978, I, § 121, RFM, VI, § 49. <<

[239] Hemos traducido *meinen* como «referirse», por lo que a *Meinung* le corresponde el sustantivo. Cf. la Introducción. <<

[240] Cf. «Denn *die* Wünsche verhüllen uns selbst *das* Gewünschte». Véase J. W. Goethe, *Hermann und Dorothea*, cap. 6, V, 69. Hamburger Ausgabe, vol. 2, p. 471. <<

[241] El castellano le juega una mala pasada al argumento de Wittgenstein, ya que cuando afirmamos que esperamos que alguien *venga*, conjugamos el verbo «venir» en el modo subjuntivo por su carácter hipotético, mientras que en alemán se conjuga en el modo indicativo. Por ello, en alemán la frase en el enunciado subordinado es la misma que en el enunciado principal, pero no así en castellano. Estamos violando, pues, un elemento fundamental de nuestra gramática, que en este caso es más sofisticada y exacta que la gramática alemana. <<

[242] Cf. MS 124, 140 y 184s.; MS 127, 143 y 145. <<

[243] La puntuación es algo confusa; introducimos las cursivas. <<

[244] Wittgenstein usa *Tatsache*, que es equívoco. Por un lado, puede hacer referencia a los hechos como *factum* y, por otro, a la expresión de los hechos o su descripción, refiriéndose entonces a las cuestiones de hecho. No debemos perder de vista que el método analítico desarrollado por nuestro autor da primacía al lenguaje. <<

[245] En este párrafo traducimos *Meinung* por «opinión». <<

[246] La versión inglesa de P. Hacker y J. Schulte propone traducir *Aussage* como *utterance*. <<

[247] El lenguaje que usamos cuando dibujamos. <<

[248] Platón, *Teeteto* 189a. Wittgenstein maneja la traducción del Teeteto realizada por Preisendanz. Wittgenstein dice aquí *vorstellt* («representa»). La anterior traducción castellana dice «opinar». La expresión wittgensteiniana enlaza con § 517. <<

[249] El término usado es *Faktum*. <<

[250] Esta nota aparece entre doble paréntesis. Aparentemente se trata de un recordatorio para insertar una observación a propósito de este tema, que es una inversión de § 464. <<

[251] Cf. BT, 8; MS 114, 35v [4]. <<

[252] Un tema musical es una estructura más o menos concisa que se aplica a una idea fundamental en una pieza musical en la que aparece una modificación, la transformación y la recurrencia, y que puede ser confrontado o combinado con otros temas. No se puede hacer declaraciones genéricas sobre la longitud, estructura, concisión rítmica o estructura compositiva (unanimidad, polifonía homofónica o polifónica), ya que la estructura de un terna depende de factores tales como el tipo, la forma, la composición, el estilo y la intención. <<

[253] Esta nota aparece entre doble paréntesis. Wittgenstein estaba indeciso sobre si esta observación debía inscribirse aquí o en el § 5 25. <<

[254] En MS 115, 23, Wittgenstein añade un paréntesis a esta frase: «[Diesen Satz kann man nicht richtig stellen indem man statt «wenn» «daß» setzt, oder statt «ist» «ware»]». Wittgenstein indica que esta frase no es equivalente a cualquiera de las dos siguientes: «No sé lo que significaría decir que esta es una cara valiente» o «No sé lo que significaría si se tratara de una cara valiente». Encontramos ciertas observaciones al respecto en § 549 y 550, pero estas no se reproducen en los dos mecanografiados supervivientes de las *Investigaciones*. Se reproducen en las dos primeras ediciones al pie de p. 147, que va de § 548 a § 552. (a) se deduce de MS 110, 103 y 106; (b) de MS 110, 133 (también MS 114, 157). <<

[255] Wittgenstein usa el término leben para dar importancia a la propia vida de los rasgos faciales, que a veces nos delatan. <<

[256] Compárese el texto con MS 115, 23. <<

[257] El término usado es *Hineindeuten*, que significa algo así como acoplar nuestra interpretación constriñéndola o forzándola. <<

[258] Esta nota aparece entre doble paréntesis por lo que realiza un mero apunte. Cf. la Introducción. <<

[259] Ambas observaciones no aparecen en los dos mecanografiados de las Investigaciones, sino en las dos primeras ediciones, al pie de la página 147, que va de § 548 a § 552. (a) procede de MS 110, 103 y 106; (b) de MS 110, 133 (también MS 114, 157). <<

[260] Esta nota aparece entre doble paréntesis. Se trata de un mero apunte. Cf. BT, 2014, p. 42. En el «Dictado para Schlick» se lleva a cabo una exposición detallada del significado de *Bedeutungskörper*; véase VOW, 2003, pp. 10-17, 134-143. Cf. PG, 54. <<

[261] Wittgenstein se cita a sí mismo: BT, 2014, p. 34. <<

[262] Parece que nos encontramos ante anotaciones marginales entre doble paréntesis. En MS 133, 39r indica que en el uso de una palabra, vemos una fisonomía, y en MS 137, 4b, que el concepto no es una mera técnica, sino que ha de considerarse también una fisonomía. <<

[263] Anscombe traduce *Äußerungen* por «reacciones externas». Esta propuesta no es satisfactoria. Tradujo un pasaje similar en FP 28 (b). Optamos por traducir este término como «expresión» a fin de garantizar la coherencia del texto. La primera traducción castellana comete el error de verter *Äußerungen* por «manifestaciones», cuando su significado literal hace referencia a las expresiones. Esta versión se reitera en todo el texto. <<

[264] En§ 588-693 se analizan las expresiones «intención». (*Absicht*), «querer». (*Wollen*), «querer decir». (*Sagen wollen*) y «referir». (*Meinen*). <<

[265] Según von Savigny, 1996, vol. 2, p. 273, la cita puede hacer referencia al sermón pronunciado por Lutero el 27 de diciembre de 1533, en el que dice: «Es ligt nicht am euserlichen Leben, sed unter dem lincken zitzen, das man wisse Christum ese Salvatorem» (Luther, 1910, vol. 37, p. 248). También podría hacer referencia al sermón pronunciado el 24 de diciembre de 1544 (véase Luther, 1915, vol. 52, pp. 63s.). <<

[266] Asumimos la distinción entre experiencia (*Erfahrung*) y vivencia (*Erlebnis*); el inglés, como ya hemos indicado, se reduce a la primera, lo cual se refleja en la mayoría de las traducciones a dicho idioma. <<

[267] No está claro a qué se refiere Wittgenstein con esta anotación con doble paréntesis. El tema se discute en BB, 1958, pp. 170-177. Cf. MSS 120, 253, 130, 45, 150, 2s. <<

[268] Wittgenstein discute la idea de la comprensión como «una atmósfera» y su carácter aparentemente indescriptible *in extenso* en BB, 1958, pp. 144-185 (véase espec. pp. 155-157). Cf. MS 162(b), 56(r)ss. Se desconoce la discusión a la que hace referencia este apartado. <<

[269] La frase citada «Un carácter indescriptible» es probablemente una alusión aJa:"i mes, 1890 (2007), vol. l. <<

[270] Probablemente, de nuevo en referencia a James, 1890 (2007), vol. 1. <<

[271] No está claro a qué se refiere esta anotación con doble paréntesis. <<

[272] Wittgenstein usa enfáticamente el sustantivo *das Wollen*, que en castellano hace referencia a la volición, la voluntad y la pretensión. <<

[273] Juego de palabras en referencia al título de la obra de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. <<

[274] A la volición pertenece tanto la acción misma de «hablar», «escribir», etc., como «intentar hablar», «tratar de escribir», «intentar levantar algo», etcétera. <<

[275] Wittgenstein usa el término *Angriff* de manera figurada. Por ello proponemos decir «acometida», aunque también podría significar, entendido como *Anhaltspunkt*, «punto de referencia». <<

[276] Agustín de Hipona, *Confesiones*, VIII, 8. <<

[277] Cf. PB, XI, p. 106. <<

[278] La expresión *Volumen der Erfahrung* hace referencia a que «hacer» es independiente de la experiencia (cf. Wittgenstein, vol. XI, p. 107). La expresión «volumen experiencial» carece de sentido en castellano, por lo que propongo traducir como «dimensión experiencial». Probablemente, Wittgenstein se refiera a que la acción puede ser analizada como vivencia y, por tanto, al margen de la experiencia personal. <<

[279] La metáfora «punto inextenso» hace referencia a TLP 5.64, usada como representación del yo solipsista, el sujeto metafísico no describible y que limita con el mundo. Para una crítica a la representación metafísica, véase PG, 156. <<

[280] La pregunta «¿qué es lo que queda?» ha sido discutida en la recepción como el planteamiento descomposicional. <<

[281] Wittgenstein menciona la cinestesia, es decir, la rama de la ciencia que estudia el movimiento humano. Hay que distinguir la cinestesia de la cenestesia, ya que esta última trata el conjunto de sensaciones que un individuo posee de su cuerpo, sensaciones principalmente relacionadas con la interiocepción, dadas por sus órganos internos. Finalmente, tampoco debemos confundirla con la sinestesia, que analiza la asimilación conjunta o la interferencia de varios tipos de sensaciones de diferentes sentidos en un mismo acto perceptivo. <<

[282] No está claro a qué se refiere esta anotación con doble paréntesis. <<

[283] Generalmente, los términos Empfindung y Gefühl no se confunden en alemán, ya que el primero se limita a las sensaciones físicas —frío, dolor, etc. —o a una sensación interior o emoción; en el segundo, las sensaciones van acompañadas de una valoración positiva o negativa. Por lo general, Empfindung se traduce por «sentimiento» y *Gefühl* por «sensación» (*ein Gefühl des Schmerzens spüren*; «tener una sensación de dolor»), pero también se habla de tener sentimientos patrióticos. Aquí optamos por traducir ambos como «sensación». <<

[284] Literalmente, la traducción que proponemos es correcta. Sin embargo, Wittgenstein tenía en mente que el significado se desarrolla y evoluciona. (Cf. MS 129, 166 s.). <<

[285] La expresión es decimonónica y está en desuso: «… er hat keinen Zweifel in seiner Seele». Literalmente, «… él no tiene ninguna duda en su alma». <<

[286] De nuevo se apuntan algunas sugerencias para seguir reflexionando. <<

[287] El texto hace referencia al *Urphänomen* de Goethe. Véase J. W. Goethe, *Farbenlehre*, 1948, vol. 13. <<

[288] La expresión francesa *vouloir dire* requiere del subjuntivo y equivale a «se refiere a», «significa». <<

[289] Wittgenstein usa el término *Inneres*, que hace referencia a lo interior o interno. <<

[290] La pregunta es equívoca, pues usa *ruft* la primera vez como *ins Gedächtnis rufen*, es decir, «recordar»; y la segunda aparece descontextualizado, literalmente «llamar», pero también podría ser traducido en referencia a la primera como «recordar». <<

[291] Wittgenstein discute la noción de representación (*Vorstellung*), originaria del idealismo alemán. El problema central es saber si la representación es algo distinto de lo representado y del representante o si se refiere a ambos. Según Kant, la representación es la síntesis del sujeto y del objeto, del representante y lo representado. <<

[292] Wittgenstein usa un término del alto alemán medio, *Gram*, en completo desuso. <<

[293] De acuerdo con MS 144, la tercera oración es conclusiva. <<

[294] Wittgenstein usa la dicotomía *ungesprochene-gesprochene*, literalmente, «lo que no se expresa-lo que se expresa», que equivale a la dicotomía entre «implícito-explícito». <<

[295] El término usado por Wittgenstein es *Bezug*, que puede ser equívoco, ya que significa «referencia», «concordancia», «relación», etcétera. <<

[296] En el original alemán *Äußerung*. <<

[297] Siguiendo MS 144, 5-6, se han unido las observaciones descritas en (c) y (d) de la página 175 de las dos primeras ediciones en una sola observación. El ejemplo que presenta Wittgenstein es distinto. Así pues, si exclamamos *el*, *el!* (¡vaya!, ¡vaya!) en alemán, no significa *Ei* (huevo). <<

[298] Wittgenstein usa *Vorstellungsbild*, literalmente, una imagen de la representación. Podríamos traducirlo también como «imagen mental». <<

[299] E. Husserl indica que la vivencia de la representación (*Vorstellungserlebnis*) tiene un contenido que representa a un objeto que cambia y toma otro aspecto o se invierte. <<

[300] Se usa el término *Bild*, que podría ajustarse a «representación mental». Optamos por «imagen» en este caso y no por «figura». <<

[301] El término alemán *Seele* se traduce literalmente por «alma». En la Introducción (véase más arriba, p. 26) hemos indicado el origen del uso del término «alma» en estos párrafos. <<

[302] Téngase presente que Wittgenstein propone que, si bien el término medio no debe entrar en la conclusión, ello no presupone que hagamos caso omiso del término medio, ya que en la misma estructura del silogismo la función del término medio es servir de intermediario, como término de la comparación. <<

[303] En cursiva para reproducir el énfasis dado por *eben* en alemán. <<

[304] La frase también se podría traducir del siguiente modo: «Hay una similitud aquí entre objeto físico e impresiones sensoriales que dan pie lo uno a lo otro». Esta traducción se justifica por la expresión alemana: «Es ist hier wie mit dem Verháltnis», que introduce dos expresiones y no dos clases de cosas. La traducción se apoya en RPP, 1980, vol. I, §289. <<

[305] Según el contexto de la frase, el término alemán *Intention* debe ser traducido aquí como «intencionalidad», por lo que se rechaza la traducción Anscombe y la propuesta por García Suárez y Moulines, que optaban por «intenciób». <<

[306] La primera frase está redactada en alemán en indicativo. Sin embargo, al ser rechazada en el segundo argumento, creemos conveniente expresarla en un modo distinto en castellano. <<

[307] La expresión alemana *Wenn-Gefühl* es difícil de traducir. Hace referencia a un sentimiento condicional, por lo que proponemos una estructura similar a la formulada por Wittgenstein, a saber:«sentimiento-si». Esta expresión equivale a la estructura: «Cuando siento tal cosa, sucede esta otra también». La conjunción subordinante *wenn* sirve para hablar de sentimientos que se repiten en el tiempo. Aquí no se analiza la conjunción adverbial *dann*, que provoca la inversión verbo-sujeto en su oración. <<

[308] La expresión aquí usada es *mir hat geträumt*, que procede del cuento de los hermanos Grimm titulado «Der Teufel mit den drei goldenen Haaren». (Los tres pelos de oro del diablo). <<

[309] A estas sensaciones del movimiento humano se denomina cinestesia. Cf. § 621 y la nota al pie. <<

[310] El término que usa Wittgenstein es muy poco usual en alemán: *Übertaubbarkeit*. Por analogía tendría relación con «insensibilizar» o «aturdir». <<

[311] El término *Abbildung* abarca muchos significados, entre los que queremos subrayar «reproducción», «proyección», «representación», «retrato», «ilustración», etc. La idea es la reproducción de un original mediante una copia. <<

[312] Wittgenstein escribe *spielen* en cursiva. Desgraciadamente no se puede traducir la frase sin forzar la estructura gramatical. <<

[313] La frase «no obstante sirve como una descripción» traduce el alemán «tut gleichwohl den Dienst einer Beschreibung». Un grito no sirve como una descripción, pero hace el mismo servicio, ya que tanto el gemido como la expresión de una descripción son los criterios para atribuir dolor a la persona en cuestión. <<

[314] Wittgenstein opta aquí por usar el término *Tatbestand*, que se refiere a la descripción lingüística de los hechos en un momento determinado, por lo que optamos por traducirlo como «estado de cosas», no tan rígido como la opción de traducir como «hecho». <<

[315] Wittgenstein hace referencia a la paradoja de Moore en la que se afirma el aparente absurdo de una oración que expresa en primera persona del presente lo siguiente: «Está lloviendo, pero no creo que está lloviendo». La paradoja de Moore carece de sentido. Véase más abajo FP 105. <<

[316] *Absicht* hace referencia a «propósito», «finalidad» o «fin», entre otros. Aquí, sin embargo, optamos por «intencionalidad» con el fin de introducir el complejo problema de la intensionalidad. <<

[317] Se ha introducido la figura de Wittgenstein. Véase LW, 1982, vol. I, § 88. <<

[318] La frase «Das Bemerken eines Aspekts» es de difícil traducción. El hecho de que *Bemerken* aparezca sustantivado hace que «tener en cuenta», «ver», «observar» o «percibir» generen cierta tensión en la traducción, por lo que proponemos en este caso traducir por «discernir». <<

[319] Wittgenstein usa el término *Anschauen*, que significa «observar», «divisar», «avistar», etc. Este término es diferente de la «intuición». (*Anschauung*), que es un concepto epistemológico, cuyo uso se remonta a Immanuel Kant. Con dicho concepto se hace referencia al aspecto receptivo-sensorial del conocimiento (véase Kant, KrV, B 33) mientras que Wittgenstein se mantiene en el ámbito receptivo-sensorial. <<

[320] Véase Jastrow, 1900. <<

[321] Wittgenstein se refiere a la figura como el «pato-liebre», pero, a raíz de la traducción de Anscombe, asumimos la traducción habitual de «pato-conejo». <<

[322] Wittgenstein afirma: «Und ich muß zwischen dem ‘stetigen Sehen’ eines Aspekts und dem ‘aufleuchten’ eines Aspekts unterscheiden». Anscombe tradujo la última frase como «el ‘amanecer’ de un aspecto». En castellano se tradujo por «fulgurar». En alemán, *Aufleuchten* significa «iluminar» —como cuando un edificio es iluminado con focos—, como un suceso instantáneo, mientras que «amanecer» o «fulgurar» hace referencia a un proceso gradual; un pensamiento no «amanece» en un instante ni tampoco brilla con intensidad. <<

[323] El denominado *Vexierbild* (del latín *vexare*, «atosigar», «molestar») es una imagen múltiple que contiene en el dibujo otra representación escondida, como los cuadros de Giuseppe Arcimboldo sobre las estaciones. <<

[324] Wittgenstein usa el término *Darstellung*. <<

[325] Tal como aparece, esta observación es totalmente engañosa, ya que el término «organización» no se puede comparar con la forma y el color en la impresión visual como se afirma en MS 137, 127ss. Wittgenstein escribe: «Und das allein eliminiert für uns den Vergleich der ‘Organisation des Gesichseindrucks’ mit Farbe und Form. //Und das allein tut den Vergleich der ‘Organisation’ des Gesichtseindrucks mit der Farbe & Form im Gesichtsausdruck für mich ab». Traducimos: «Y esto es suficiente para que nosotros eliminemos la comparación de la ‘organización de la impresión visual’ al color y forma. //Y esto solo basta para disponer de la comparación de la ‘organización’ de la impresión visual con la forma y el color en la expresión visual». El intento de redactar este pasaje nuevamente provoca cierta pobreza expresiva, ya que al escribir «expresión visual» se pone en lugar de «impresión visual», por lo que se genera cierta oscuridad. Aunque la confusión entre «impresión» y «expresión» fuera eliminada en MS 144, sin embargo, persistió en TS 234. <<

[326] Wittgenstein afirma en MS 137, 135s., que la observación se encuentra en *Alicia a través del espejo*. La referencia es del capítulo primero en el que la escritura en el mundo del espejo se invierte, y se puede leer solo en un espejo, ejemplificado en el texto escrito a mano, reproduciendo el primer verso del poema sin sentido «Jabberwocky» a la inversa. Alicia comenta que todo está en un idioma que no conoce. <<

[327] Hemos ampliado el texto con el fin de evitar la imprecisión. Wittgenstein hace referencia a dos figuras enumeradas en algún lugar de su texto. Ajustamos en consecuencia FP 154. <<

[328] El término usado por Wittgenstein es *Anschauung*. <<

[329] Wittgenstein usa el término *Materalisation*, que proviene de la parapsicología y se refiere a la aparición de figuras humanas de ectoplasma, que surgen de un médium. <<

[330] Anscombe duplicó la expresión «una forma». Sin embargo, estas expresiones provienen de dos contextos distintos. Por un lado, del § 164 de MS 135, 176; y, por otro, del § 165 de MS 135, 42. En el primer caso, «una forma» se refiere a un molde, Sin embargo, en el segundo caso se refiere a una forma lógica. Véase RPP, 1980, vol. 1, § 1026. <<

[331] El término *Dafürhalten* es equívoco. En algunos contextos expresa simplemente el significado de que se considera algo. <<

[332] El término usado por Wittgenstein es *Geläufigkeit*, que significa «fluidez» en la ejecución, lo que equivale a cierta facilidad para trazar un dibujo. <<

[333] La referencia a la figura de los hexágonos puede ser la de Köhler, 1930, cap. 6. <<

[334] El verbo usado por Wittgenstein es *sich aufdrängen*, que significa «entremeterse», «insinuarse», «introducirse» o «encajarse». Aquí optamos por «imponerse» para resaltar el carácter arbitrario en la elección de la determinación conceptual que el hablante realiza. <<

[335] El fotocalco azul (*Blaupause*), también llamado «cianotipia», es un antiguo procedimiento fotográfico monocromo que conseguía una copia en color azul. Se utilizó a menudo en la copia de planos de arquitectura. <<

[336] En pocas palabras, Wittgenstein enuncia el denominado principio terapéutico que pretende simplemente, mediante la introducción de ejemplos, ayudar al lector a recomponerse de las oscuridades conceptuales. Por ello, dicho principio no es psicológico sino semántico, en tanto que exige una reflexión sobre los diferentes usos de nuestros conceptos en contextos distintos. <<

[337] Se combinan dos observaciones en las dos primeras ediciones. Los dos párrafos son un solo comentario en MS 137, 33a-b. Cf. RPP, 1980, vol. 2, § 535, siendo esta última una expresión reelaborada de la primera observación. <<

[338] Wittgenstein se refiere a la expresión *Aufleuchten des Aspekts*, que literalmente haría referencia al «enfoque del aspecto». En consonancia con FP 113,114, 239-240, 244 y 257 optamos por el término «discernimiento». <<

[339] Wittgenstein hace referencia a FP 180 y 192, donde ha usado la expresión. <<

[340] En las dos primeras ediciones impresas FP 220 y FP 221 se introducen a la inversa. Sin embargo, Wittgenstein indica en MS 144 que su orden ha de cambiarse, ya que dicha disposición les confiere mayor sentido. <<

[341] Wittgenstein se refiere literalmente a un enunciado de la experiencia. <<

[342] El término usado por Wittgenstein es *Erlebnis*, que se traduce por vivencia. Téngase presente la ya mencionada carencia de la lengua inglesa, que traduce *experience*. <<

[343] En el texto alemán impreso dice *Gesichtseindruck* («impresión visual»), pero esto es un error de imprenta; debe decir Gesichtsausdruck («expresión facial»), como se desprende de MS 138, 6b (de 21 de enero de 1949). Cf. LW, 1982, vol. 1, § 744. <<

[344] FP 235 y FP 236 se imprimieron originalmente después de FP 247, sin embargo, las instrucciones de Wittgenstein en MS 144 son inequívocas cuando indica que se deben publicar después de FP 234. <<

[345] La tercera persona usada por Wittgenstein es muy llamativa. Se trata de un interrogador externo que, a pesar de todo, se encuentra inmerso en el asunto planteando múltiples problemas que lo atolondran. <<

[346] FP 249 y FP 250 se movieron en las dos primeras ediciones. Han sido separados, como en MS 138, 10 a-b, y MS 144, 74-75. Esta es la disposición más convincente. <<

[347] Wittgenstein vincula el concepto de aspecto (*Aspekt*) al de representación (*Vorstellung*). <<

[348] Wittgenstein usa constantemente el verbo *vorstellen*. <<

[349] Aquí se da un nuevo paso y se vincula el concepto de aspecto (*Aspekt*) al de representación (*Vorstellung*), poniéndolos en relación de dependencia (*unterstehen*) con la voluntad (*Willen*). <<

[350] En castellano sería más adecuado decir «experimentar», pero Wittgenstein se decanta por *erleben*, en relación con la vivencia. <<

[351] Wittgenstein tiene un concepto negativo del psicoanálisis debido a ciertas experiencias personales y a que el psicoanálisis se asienta sobre la descripción y explicación de los mecanismos, procesos y fenómenos implicados en la vida anímica humana sin que con ello se tenga en cuenta el aspecto significativo y gramatical de los procesos mentales. <<

[352] Se ha añadido las comillas al texto de Wittgenstein. <<

[353] 63. Wittgenstein acota el campo de vinculación de tres términos esenciales: decir (Meinen), vivencia (Erleben) e intención (Beabsichtigen). <<

[354] Traducimos literalmente *gedankenlos* para acentuar lo que posteriormente se deduce. El significado exacto hace referencia al habla irreflexiva. <<

[355] La referencia es probablemente James, 1890 (2007), vol. 1, p. 253. <<

[356] Wittgenstein antepone literalmente el hablar (o discurso) interno (*innerliche Reden*) al habla (*Reden*). Estrictamente, tendríamos que traducir la primera expresión como «discurso interno», pero en castellano suena extraño, por lo que proponemos la traducción literal. <<

[357] Wittgenstein germaniza el anglicismo *innervation*, conjugándolo en la forma *innerviert*. <<

[358] Hemos recogido los cambios propuestos en la nueva edición de alterar *beim in nerlichen Rechnen a beim innerlichen Reden*, en correspondencia con MS 144, 92. (Cf. LW, vol. 1, § 865). Por tanto, este cambio encaja mejor con las observaciones adyacentes de que toda preocupación real se lleva a cabo diciéndose cosas en silencio a sí mismo. <<

[359] Un juicio a priori se refiere a aquellos juicios cuya verdad puede ser mantenida independientemente de cualquier experiencia. Los juicios a priori serían, estrictamente hablando, de carácter necesario y universal. <<

[360] Wittgenstein hace referencia al principio de identidad que afirma que toda entidad es idéntica a sí misma. Por ejemplo, Julio César es idéntico a Julio César. <<

[361] En la década de los años treinta, Wittgenstein jugó con la idea de la inteligibilidad de la sensación de dolor en el cuerpo de otra persona (WVC, 1967, p. 49; BB, pp. 49ss.), sobre la base de que el criterio era la localización del dolor indicando los puntos donde se padece. Cuando se pregunta dónde se tiene un dolor, se podría indicar un punto determinado (tal vez, con los ojos cerrados). Por lo general, se piensa que las notas entre paréntesis son indicaciones que sugieren que debía seguir trabajando sobre ese tema en este lugar. (Cf. la Introducción). Si Wittgenstein desea reafirmar la inteligibilidad del dolor en el cuerpo de otra persona (véase § 302), o poner de relieve que esta proposición se encuentra al mismo nivel que la declaración que hizo sobre una rosa con espinas. <<

[362] El término usado por Wittgenstein es el sustantivo abstracto *Abgeschlossenheit*, que se puede traducir por «bloqueo», «completitud» o «cierre». Es interesante anotar que seguidamente indica *vor sich*, literalmente «delante» o «ante sí». <<

[363] Cf. compárese con la expresión «todo yace abiertamente» en § 126. <<

[364] 74. Wittgenstein usa el término *Sicherheit*, en referencia a la seguridad, por lo que optamos aquí por traducirlo como «certidumbre». El problema de la certidumbre matemática fue discutido intensamente en la *Grundlagestreit* de la matemática. Dicha discusión llegó a la conclusión de que la matemática tiene que ver con reglas que generan una cadena de símbolos sobre determinados objetos con los que se obtienen ciertas proposiciones a las que se aplican ciertas derivaciones mediante determinadas pruebas. El matemático realiza con estos símbolos, las proposiciones y las pruebas, determinadas acciones. El control de dichas acciones se asienta sobre ciertos usos o costumbres (*Gepflogenbeiten*). <<

[365] Wittgenstein usa una frase nada común en alemán: «*Lass es dir aber auffallen*». <<

[366] Seguimos la sugerencia de la nueva traducción y vertimos *Glauben* no como «creencia» sino como «convicción». <<

[367] La expresión francesa usada por Wittgenstein significa: «Esto es lo que realmente puede decirse de un corazón colmado de amor». N. ed. digital: Molière, *Le misantrope*, Acte I, Scène II. <<

[368] Cf. MS 137, 52 a-b. <<

[*] Los números remiten a los parágrafos, salvo los precedidos de p., que lo hacen a las páginas. [En la edición digital estas llamadas se hacen directamente al lugar correspondientes y en este caso al prólogo (*Nota del editor digital*)]. La sigla FP antecede a los parágrafos de la segunda parte, «Filosofía de la psicología —Un fragmento». N hace referencia a los párrafos que aparecen enmarcados en nuestra edición y que reproducen las notas de Wittgenstein encontradas en hojas sueltas entre los folios mecanografiados. <<